NATIONAL MUSEUM OF AMERICAN HISTORY

THE
ASIATIC SOCIETY OF BOMBAY
TOWN HALL, BOMBAY-400 001.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Digitized with financial assistance from
NSDL
Technology, Trust & Reach
on 16 November, 2018

31-3-08

Die Fragen

des

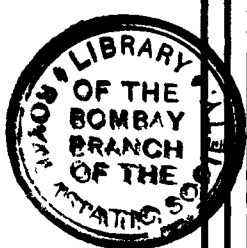
Königs Menandros.

Aus dem Pāli

zum ersten Male ins Deutsche übersetzt

von

Dr. phil. F. Otto Schrader.



Verlag von
Paul Raatz, Berlin SW.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort . . . . . Seite III
Einleitung . . . . . „ VII
I. Buch: Die Außenerzählung . . . . . „ 1
II. „ Die Kennzeichen . . . . . „ 9
III. „ Zweifel und Lösungen . . . . . „ 75
Inhalt der nicht übersetzten Stücke des Pāli-Textes . „ 97
Die chinesischen Ausgaben und ihr Verhältnis zum Pāli-Text . . . . . „ 117
Anmerkungen . . . . . „ 127
Register . . . . . „ I
Berichtigungen und Zusätze . . . . . „ XIX

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

51715

Die Fragen

des

Königs Menandros.

Aus dem Pāli zum ersten Mal in's Deutsche übersetzt

von Dr. phil F. Otto Schrader.

LIBRARY OF THE BOMBAY BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY

Erster (älterer) Teil.

Verlag von **Paul Raatz**, Berlin SW.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

00051715

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Vorwort.

Eine deutsche Uebersetzung der „Fragen des Menandros“ (Milinda-Pañha) bedarf so wenig der Rechtfertigung, dass man vielmehr fragen kann, wie es kommt, dass dieses berühmte Werk, das einzige der sehr umfangreichen ausserkanonischen Literatur des Buddhismus, das zugleich von der nord- und der südbuddhistischen Kirche anerkannt wird, bisher noch nicht ins Deutsche übertragen worden ist, auch nicht, nachdem vor nun schon mehr als zehn Jahren eine Autorität ersten Ranges es für das „Meisterstück der indischen Prosa“ erklärt hat. Liegt darin der Grund, dass manche Indologen diesem begeisterten Urteil ihre Zustimmung versagen? Schwerlich! Denn die formelle Schönheit des Werkes ist unverkennbar, und unbestritten vor allem der innere Wert, den es als die wirksamste der älteren buddhistischen Apologien besitzt. Es kann also nur der Gedanke an den Umfang gewesen sein, der die deutsche Uebersetzung bisher nicht hat zustandekommen lassen. Auch meiner Ansicht nach würde bei uns eine vollständige Uebersetzung des Werkes nicht

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

auf ihre Kosten kommen. Ich halte eine solche aber überhaupt für wenig empfehlenswert, aus Gründen, die in der Einleitung zur Sprache kommen werden, und biete in dem vorliegenden Werke dem deutschen Publikum eine Uebersetzung, die durch historisch und sachlich begründete Kürzungen einerseits, durch zahl- wie inhaltreiche Anmerkungen andererseits den Wünschen der meisten Leser entsprechen dürfte.

Der historische, erste Teil meiner Einleitung ist ein erster Versuch, von dem Ursprung, Bestand und Verfall des indo-griechischen Reiches eine Skizze zu geben. Ausser den Schriften Droysens und den zitierten Werken, besonders dem von Gutschmid's, hat mir dabei noch gute Dienste geleistet A. von Sallet, „Die Nachfolger Alexanders des Grossen in Baktrien und Indien", eine numismatische Arbeit.

Im literarischen, zweiten Teil der Einleitung wird von Wiederholungen aus früheren Arbeiten über den Milinda-Paṅha (von Rhys Davids und Garbe, s. Einleitung) in der Regel abgesehen, zumal wo es sich um gelehrte Einzelheiten handelt, an denen besonders die Einleitungen des englischen Uebersetzers reich sind.

Abweichungen von der englischen Uebersetzung sind, wo es nötig schien, besonders bemerkt. Im allgemeinen war Rhys Davids' Arbeit eine gute Hülfe für mich.

Den Anhang über die chinesischen Ausgaben der „Fragen des Menandros" verdanke ich zum grossen Teil meinem Freunde Kaikioku Watanabe, Lehrer an der buddhistischen Hochschule zu Tokio. Für das Interesse, das er an meiner Arbeit genommen hat, sei ihm hiermit mein herzlicher Dank ausgesprochen!

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Von grossem Nutzen, so hoffe ich, werden dem Leser meine Anmerkungen sein. Durch sie dürfte auch derjenige unseren Text verstehen lernen, der vom Buddhismus noch wenig oder nichts weiss.

Das Register endlich ist u. a. besonders zur Orientierung über die Pāli- und die ihnen entsprechenden Sanskrit-Formen der indischen Kunstausdrücke bestimmt, die zumal in den Anmerkungen auf Schritt und Tritt gebraucht werden mussten.

Hamburg, Februar 1905.

Dr. phil. F. Otto Schrader.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Einleitung.

Mit dem Zuge an den Jaxartes und der Einrichtung der nördlich an Baktrien grenzenden transoxianischen Mark (zwischen Syr und Amu) hatte Alexander der Grosse die Besitzergreifung des Perserreiches vollendet. Aber seine Eroberungsgelüste waren bei weitem noch nicht gestillt, vielmehr durch die grossen Erfolge erst recht rege geworden, und so richtete er, durch eine Bitte des Fürsten von Taxila (Takshaçilā) veranlasst, seinen begehrenden Blick auf Indien und begann nach grossen Vorbereitungen im Frühjahr 327 mit ca. 100000 Mann (grösstenteils Asiaten) von Baktra aus den Feldzug nach dem alten Wunderland. Nichts Geringeres hatte der König im Sinn, als das ganze Land, von dessen Ausdehnung man offenbar nur eine schwache Vorstellung hatte, bis an die Grenzen des Ostmeeres unter sein Szepter zu bringen. Dieser Plan gelang nun freilich nicht. Nach der Eroberung des Kophen- (Kabul-) Gebietes und der Besiegung des tapferen

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Poros (Paurava) war die Erstürmung und Zerstörung von Sangala (indisch Sāgala) die letzte grosse Waffentat Alexanders auf seinem Zuge gen Osten. Nur wenig weiter, bis an den Hyphasis (etwas jenseits des heutigen Lahore), folgten ihm noch die Truppen: dann forderten die Makedonen die Umkehr, und der grosse König musste sich fügen. Er ging an den Akesines zurück, liess eine Flotte erbauen, wie die Inder sie noch nicht gesehen, und fuhr, von Landheeren begleitet, den Indus abwärts bis zum Ozean, alle anwohnenden Völker, soweit sie sich nicht freiwillig unterwarfen, durch Waffengewalt bezwingend. Der Schluss war der schreckliche Marsch durch die gedrosische Wüste im heutigen Belutschistan, von dem nur der vierte Teil des Heeres mit Alexander nach Pura und weiter nach Susa gelangte, und die nicht minder schreckliche Seefahrt des Nearchos, während Krateros, glücklicher als jene beiden, vorschriftsmässig durch Arachosien und Drangiane die Heimkehr bewerkstelligte.

Das Ergebnis des indischen Feldzuges war, dass dem Reiche drei neue Provinzen gewonnen waren: 1) das „diesseitige Indien", das von dem schon früher unterworfenen, im Norden an Baktrien grenzenden Paropanisadenland an längs des Kabul-Flusses bis zum oberen Indus sich erstreckte; 2) das „jenseitige Indien", von den Hängen des Himālaya nach Süden bis an die Mündung des Akesines (Pandjnad) in den Indus reichend, im Osten durch den Hyphasis (Vjāsa) begrenzt, im Westen durch den Oberlauf des Indus vom „diesseitigen Indien" und weiterhin durch die Gebirge hinter dem rechten Indus-Ufer von der Satrapie

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Arachosien getrennt; 3) das Gebiet des unteren Indus von der Akesines-Mündung bis zum Meer.

In allen drei Ländern waren hellenistische Städte gegründet und beträchtliche Teile des Heeres zurückgelassen worden. Die Verwaltung führten makedonische Satrapen, doch nicht überall in gleichem Umfange, da eine Reihe einheimischer Fürsten in ihren Reichen belassen worden war. Unter diesen war der mächtigste der greise Poros, dessen Reich Alexander bedeutend erweitert hatte: es bildete jetzt das Kerngebiet des Siebenstromlandes.

Der grosse König war noch nicht gestorben, da begannen schon die Unruhen in den indischen Satrapien. Sie führten zunächst dazu, dass nach dem Tode Alexanders König Poros als Verwalter nicht nur seines bisherigen Reiches, sondern auch noch der Satrapie des unteren Indus anerkannt werden musste (Teilungsurkunden von Babylon und Triparadeisos). Zwar fiel kurz darauf der König durch die Hand eines Meuchelmörders, den der Stratege Eudemos gedungen hatte. Aber mit der makedonischen Herrschaft war es jetzt doch vorbei, und fast anderthalb Jahrhunderte sollte es dauern, bis Hellas sich noch ein zweites und letztes Mal in Indien festsetzte.

Gleich nach der Ermordung des Poros nämlich, und wohl durch diese veranlasst, erhob ein Mann aus dem Volke namens Candragupta (gespr.: Tschandragupta), von den Griechen Sandrakottos genannt, die Fackel des Aufruhrs, eroberte in schnellem Siegeszug das ganze Indus-Gebiet (317) und war zwei Jahre später sogar im Besitz des Ganges-Landes und damit des ganzen nördlichen Indiens. Er wählte Pāṭaliputra

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

(Patna) zu seiner Residenz und wurde der Begründer der Dynastie der Mauryas.

Um dieselbe Zeit kamen die erbitterten Kriege, die nach dem Tode Alexanders zwischen dessen Feldherren ausgebrochen waren, allmählich zu Ende, und es stellten sich, neben einer Reihe kleinerer Staaten, drei Grossmächte dauernd fest: Makedonien, Ägypten und Asien. Der erste König des neuen asiatischen Reiches war Seleukos Nikator (312—280). Er residierte anfangs in der von ihm selbst gegründeten Hauptstadt Seleukia am Tigris, später im syrischen Antiochia, setzte mit grossem Eifer, besonders durch Städtegründungen, das Kulturwerk Alexanders fort und trug sich sogar mit dem Phantom einer Wiederherstellung der alten Monarchie in ihrem ganzen Umfange. Hiermit hängt es zusammen, dass er um das Jahr 302 sich gegen Candragupta wandte, den Indus überschritt und ein tüchtiges Stück in Indien eindrang. Zum Schluss aber blieb doch Candragupta der Sieger: Seleukos musste ihm nicht nur seinen bisherigen Besitz bestätigen, sondern ihm sogar noch die östlichsten Teile des Paropanisadenlandes, Arochosiens und Gedrosiens abtreten*). Doch schieden die beiden gleichwohl nicht als Feinde von einander, sondern als Verbündete. Eine Verschwägerung besiegelte den Frieden, und von nun an fanden dauernde freundschaftliche

*) Nach der abendländischen Tradition, der auch von Gutschmid (Geschichte Irans etc., p. 24) folgt, hätte Seleukos jene Teile gegen ein Geschenk von fünfhundert Kriegselefanten freiwillig abgetreten, was man doch schwer glauben kann. Das Bündnis mit C. war gewiss nur ein Akt der Klugheit des Seleukos, als er sein Unternehmen gescheitert sah.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Beziehungen zwischen den beiden Königshäusern statt, die ihren Ausdruck u. a. darin fanden, dass ein ständiger griechischer Gesandter in Pātaliputra weilte und dass die buddhistischen Missionare Açokas im Seleukidenreich freie Hand erhielten*).

König Açoka nämlich, der Enkel der Candragupta, war nicht nur selbst zum Buddhismus übergetreten, sondern hatte auch eine rege Missionstätigkeit ins Leben gerufen, zu deren Früchten die Bekehrung Ceylons und die Kaschmirs gehörten: der beiden Länder, die später die Hauptsitze des Buddhismus wurden. Ausserdem war er politisch ausserordentlich tätig: niemals zuvor hatte es in Indien ein Reich von der Ausdehnung des seinigen gegeben. Vom östlichen bis zum westlichen Meer und vom Himālaya bis zur Godāvarī war alles Land ihm untertan.

Mit Açoka aber war auch die Grösse der Mauryas bereits zu Ende. Das Reich zerfiel nach seinem Tode nach der Zahl seiner Söhne in drei kleinere, von denen nicht eines länger als ein Menschenalter bestanden zu haben scheint.

Und wie das Maurya-Reich nach dem Tode Açokas, so begann noch zu den Lebzeiten des letzteren das Reich der Seleukiden sich aufzulösen. Auf Seleukos Nikator (312—280) und Antiochos Soter (280—261), die beide nach besten Kräften sich um das Reich be-

*) Besonders in der Erbauung von Krankenhäusern für Menschen und für Tiere und in der Anlegung von Brunnen und der Pflanzung von Bäumen an den Heerstrassen, aber selbstverständlich auch, obwohl die Inschriften dies nicht besonders erwähnen, in der Verkündigung der Lehre des Buddha.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

müht hatten, folgte der schlaffe und ausschweifende Antiochos II. Theos (261—246). Dieser konnte es nicht verhindern, dass der Statthalter von Baktrien, Diodotos, aus seiner bisherigen Satrapie nebst Sogdiane und Margiane ein selbständiges Königreich machte (256), und sein Nachfolger, Seleukos II. Kallinikos (246—226), musste dazu auch noch Parthien einbüssen, in das der Parnerhäuptling Arsakes Teridates, der erste der künftigen Partherkönige, eingefallen war. Zwar kam Parthien noch einmal vorübergehend unter makedonische Oberhoheit, in Baktrien dagegen erkannte Antiochos III. der Grosse (223—187) nach der vergeblichen Belagerung der Hauptstadt Baktra den Euthydemos aus Magnesia (der Diodotos enttront hatte) als König an, schloss ein Schutz- und Trutzbündnis mit ihm und gab seinem Sohne Demetrios eine seiner Töchter zur Frau (206).

Das baktrische Reich, das wir nunmehr für sich zu betrachten haben, nahm nach diesem Ereignis einen mächtigen Aufschwung: durch Euthydemos wurde ihm Arachosien (Afganistan) und durch Demetrios nicht nur das Pendjab, sondern auch das ganze Gebiet des unteren Indus und — hiermit beginnen die griechischen Eroberungen in Indien über das von Alexander Erreichte hinauszuführen — sogar noch die grosse Halbinsel Gudjerat einverleibt.

Die Folge dieser Eroberungen*) aber war, dass das Schwergewicht des Reiches von Demetrios, als

*) bezw. Erwerbungen, da Arachosien möglicherweise von Antiochos dem Grossen als Mitgift seiner Tochter an Demetrios freiwillig abgetreten worden war (Gutschmid, loc. cit. p. 47, 48).

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

derselbe seinem Vater in der Herrschaft nachgefolgt war, nach dem Süden verlegt wurde (sowie Otto II sich fast ausschliesslich in Italien aufhielt) und dass daher im Norden alsbald ein Usurpator namens Eukratides die Herrschaft über Baktrien an sich riss (ca. 175). Demetrios, der gegen diesen nichts ausrichten konnte, begann sich nun als indischer Fürst zu fühlen: er nannte sich „König der Inder", liess zweisprachige Münzen prägen, oben mit griechischer, unten mit indischer Umschrift, von denen uns eine erhalten ist, und machte das, an der Stelle des alten oder nicht weit davon neuerbaute Sāgala, das er, zur Erinnerung an seinen Vater, in Euthydemeia umtaufte, zur Hauptstadt seines Reiches. Aber der energische Eukratides, unter dessen Herrschaft Baktrien mehr als jemals blühte, liess ihm keine Ruhe: er rückte über den Indus und eroberte das Pendjab (ca. 159).

Und jetzt wiederholte sich, was unter Demetrios geschehen war: durch die Inanspruchnahme des Königs im Süden geht der Norden verloren, dieses Mal aber endgültig. Der Partherkönig Mithridates bemächtigte sich, trotz der heftigen Gegenbemühungen des Eukratides, des westlichen Baktriens, dazu Areias und Arochosiens, und fast gleichzeitig (ca. 159) nahm das aus China verdrängte, den Tibetern verwandte Nomadenvolk der Yue-tshi von Sogdiane Besitz. Als vollends Eukratides bald darauf (ca. 155), nach der Unterwerfung Indiens heimkehrend, von seinem Sohne und Mitregenten Heliokles ermordet wurde, war der Zusammenbruch nicht mehr aufzuhalten. Aber trotz der beständigen Bürgerkriege dauerte es noch zwei

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

volle Jahrzehnte, bis die Todeszuckungen des griechisch-baktrischen Reiches zu Ende waren: erst um das Jahr 135 v. Chr. fiel das Kernland Baktrien endgültig den Yue-tshi zur Beute.

Im Süden war durch den Einfall des Eukratides das indische Reich des Demetrios nach etwa fünfzehnjährigem Bestehen gänzlich aus den Fugen gegangen. Einige Jahre lang tobten, zumal im Gebiet des oberen Indus, das Eukratides niemals vollständig besessen zu haben scheint, heftige innere Kämpfe. Dann gelang es dem Apollodotos (Apaladata), der schon gegen Eukratides sich erhoben hatte, die meisten der inzwischen entstandenen kleineren griechischen Reiche*) unter seine Herrschaft zu bringen und so der Wiederhersteller des von Demetrios begründeten griechisch-indischen Reiches zu werden.

Das griechisch-indische Reich umfasste unter Apollodotos ausser den indischen Gegenden auch noch Arachosien. Dieses aber ging sehr bald an die Parther verloren, und seitdem blieb das Reich, von der Herrschaft des Menandros abgesehen (s. u.), im wesentlichen auf das Kabul-Tal, das Pendjab mit der Hauptstadt Sāgala (Euthydemeia), und (?) das Gebiet des unteren Indus beschränkt.

Über das ganze Reich oder doch den grössten Teil desselben haben nach dem Ausweise der Münzfunde sowie nach einem indischen Text, dem Vāyu-Purāna, acht Könige geherrscht: Demetrios, Eukratides, Apollodotos, Straton I., Straton II., Zoilos, Menandros

*) Deren bedeutendstes, wie es scheint, das des „Inderkönigs" *(hinduja-sāme)* Agathokles im östlichen Afganistan war.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

und Dionysios*). Dazu kommen einundzwanzig Könige**) (und eine Königin***), die nur in bestimmten Gegenden des Landes geherrscht haben. Von sämtlichen neunundzwanzig Herrschern†), die in der Zeit von ca. 175 bis ca. 30 v. Chr. regiert haben (!), enthält die griechisch-römische Litteratur ausser über Demetrios, Eukratides und Heliokles††) nur über Apollodotos und Menandros, die indische über Menandros und die chinesische über den letzten König, Hermaios, einige dürftige Nachrichten, denen sich, unter Zuhülfenahme der Münzen, ungefähr das Folgende entnehmen lässt.

*) Die indischen Namen, im Vāyu-Purāna nicht genannt, aber auf der Rückseite der Münzen, sind: Demetriya, Evukrātida, Apalaḍata, Strata, Jhoila, Menandra, Dianisiya.

**) Agathokles, Antialkides, Antimachos Theos, Euthydemos II., Heliokles, Lysias, Pantaleon, Platon [alle diese wahrscheinlich Zeitgenossen Apollodots]; Amyntas, Antimachos Nikephoros, Apollophanes, Archebios, Artemidoros, Diomedes, Epandros, Hermaios, Hippostratos, Nikias, Philoxenos, Telephos, Theophilos.

***) Agathokleia, die eine Zeit lang für Straton I. oder Straton II. regiert zu haben scheint.

†) Nur griechische Münzen haben wir von Antimachos Theos, Euthydemos II. und Platon; griechische neben indo-griechischen von Demetrios, Eukratides, Heliokles, Pantaleon und Antialkides; von allen anderen nur indo-griechische, d. h. solche mit griechischer Umschrift auf der einen, indischer auf der andern Seite. Am zahlreichsten sind die Münzen Menanders [22 Arten]; dann folgen: Eukratides mit 20 Arten [13 rein griechisch], Apollodotos mit 14, Hippostratos und Hermaios mit je 11 u. s. w. Vielleicht verdient Beachtung, dass ausser auf einer Münze des Eukratides auch auf einer des Straton II. der Titel „König der Könige" sich findet.

††) Cunningham vermutet, dass nicht Heliokles, sondern Apollodotos der Vatermörder gewesen sei.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Von den griechisch-indischen Königen ist der bei weitem bedeutendste Menandros gewesen. Bei den Indern hiess er Menandra oder, indem die letzten beiden Silben als die bei indischen Namen häufige Endung indra, vulgär inda, „König" verstanden wurden, Milinda. Er hat mindestens dreissig Jahre, etwa von 130 bis 100 v. Chr., regiert und nicht nur das ganze Indus-Land nebst Gudjerat, sondern auch das Gebiet des oberen (und des mittleren) Ganges besessen, so dass zu seiner Zeit das Reich ungefähr doppelt so gross wie das heutige Deutschland war. Auf seinem Eroberungszug in das Ganges-Tal belagerte und erstürmte er nach einander die alten Städte Mathurā (bei Delhi), Sāketa (= Ayodhyā, Oudh) und selbst Pāṭaliputra (Patna). Von den zweiundzwanzig Arten seiner Münzen werden einige noch beständig in so grosser Zahl gefunden, dass sie in Indien für wenig mehr als den Silberwert zu haben sind. Er führte eine milde und gerechte Regierung, trat zum Buddhismus über*) und genoss bei seinem Volke eine derartige Verehrung, dass, als er im Feldlager gestorben war und die Vertreter der Städte gemeinsam die Leichenfeier begangen hatten, dasselbe geschah, was beim Tode des Buddha sich ereignet hatte: ein Streit über den Besitz seiner Asche erhob sich und wurde in der Weise geschlichtet, dass jede Stadt einen Teil derselben erhielt mit der Bestimmung, darüber ein Denkmal zu errichten.

*) Vgl. Garbe, Deutsche Rundschau, Bd. CXII, S. 268. Für mich folgt diese Tatsache ausser aus dem Berichte des Plutarch und dem von Gutschmid angeführten Grunde nicht sowohl aus der Schlusserzählung des Milinda-Pañha, als vielmehr aus der Existenz dieser Schrift überhaupt.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Nach dem Tode des Menandros haben sich die Griechen am Ganges nicht halten können. Ein schrecklicher Bürgerkrieg, so berichtet eine indische Schrift aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, sei unter ihnen ausgebrochen und habe ihre Verdrängung aus dem „Mittellande“ (zwischen Himālaya und Vindhya) zur Folge gehabt.

Und in der Tat sind die Münzen der folgenden etwa neun Könige nur im Kabul-Tal und im Pendjab gefunden worden.

Der letzte König, Hermaios (von den Indern Heramaya, von den Chinesen In-mo-fu genannt), kam um das Jahr 55 v. Chr. als Verbündeter Wen-tschung's, des chinesischen Befehlshabers der Grenze, in den Besitz des nördlich vom Kabul-Fluss gelegenen Reiches der (skytisch-parthischen) Sse, die seit der Zeit um 161 Nachbaren der Griechen gewesen und schon früher unter den Einfluss der griechischen Kultur gekommen waren, und regierte ungefähr zwanzig Jahre lang. Schliesslich, zwischen 39 und 27 v. Chr., wurde er von einem skythischen Eroberer, der sich auf seinen Münzen (indisch) Kujula-Kaso und (griechisch) Kozulo-Kadphizu nennt und bei dem chinesischen Historiker, der auch hier wieder von den Yue-tschi redet, Kieu-tsieu-khio heisst, auf nicht näher bekannte Weise (es gibt Münzen mit beider Namen) aus der Herrschaft verdrängt.

Seitdem ist in Indien kein Grieche wieder zur Herrschaft gelangt. Das griechische Volk ging in das der Eingeborenen und das der asiatischen Eindringlinge auf, und von dem Hinschwinden seiner

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Kultur*) reden die Münzen der bald über das ganze nördliche Indien herrschenden Nachfolger des Kadphizu eine deutliche und traurige Sprache. — — —

In Indien hat von jeher ein einziges, glühendes Interesse alle Bestrebungen in Wissenschaft und Kunst beherrscht: das religiöse Interesse. Das ist der Grund dafür, dass in diesem Lande, das grösser und stärker bevölkert ist als das ganze nichtrussische Europa, trotz der zahllosen politischen Stürme, die darüber hingebraust sind, und trotz der hohen und vielseitigen Kultur, die es hervorgebracht hat, eine Geschichtsschreibung bis heute so gut wie unbekannt geblieben ist. Denn eine Religion, die, wie das kirchliche Christentum, auf Geschichte sich gründet oder mit der Geschichte Kompromisse eingeht, wird in Indien als eine irrige Vermengung des Ewigen mit dem Vergänglichen empfunden. Hier reichen sich die äusserlich verschiedensten Religionen die Hand in der unablässigen Forderung, alles Irdische als das Vergängliche zu verachten und fest auf das Unvergängliche den Blick gerichtet zu halten, mag dieses Brahman oder Nirvāna oder anders genannt werden. Das weltliche Geschehen wird hier durchaus nur vom Standpunkte der Seelenwanderung oder Wiederverkörperung**) aus betrachtet: es geschieht nichts wesentlich Neues; in immer anderen und doch niemals neuen Masken treten dieselben Personen immer wieder auf, bis endlich eine nach der anderen im Laufe ihrer unzähligen Wanderungen die Erkenntnis gewinnt, dass alles eitel ist, und dem Welttreiben ein

*) Soweit nicht dieselbe in die indische Eingang gefunden hatte: vgl. S. XXI.

**) Über den Unterschied der beiden Begriffe vergl. S. 80.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

für alle Male den Rücken kehrt. Sein Herz an das Wohl oder Wehe eines einzelnen Volkes zu hängen, ist „Unwissenheit". Denn wie für alles Entstandene, so kommt auch für jedes Volk notwendig einmal die Zeit des Verfalles und Unterganges, und überdies besteht ja das Volk als ein besonderes Wesen überhaupt nicht, sondern nur etwa in dem Sinne wie eine Versammlung besteht. Es macht die zufällige Summe der Individualitäten aus, die sich gerade hier für dieses eine Leben verkörpert haben. Im nächsten Leben, wenn andere an ihrer Stelle stehen, sind sie in alle Winde zerstreut: der eine als Mönch in Magadha, der andere als Kaufmann in Pānûya, ein dritter als Indra im Himmel der Dreiunddreissig, und so fort, wie es das Karman*) eines jeden verlangt.

Bei einem Volke wie dem indischen, das diese Auffassung mit solcher Überzeugung vertritt, dass ihm die historische Betrachtungsweise des Abendländers ein vollkommenes Rätsel ist, bei einem solchen Volke, und nur bei einem solchen, ist es verständlich, dass die Literatur aus dem Laufe der Ereignisse immer nur das hervorhebt, was ihr eine mehr als historische, eine unvergängliche Bedeutung zu haben scheint; dass sie die gewaltigen Kriegstaten eines Alexander und seiner indischen Nachfolger mit fast völligem Schweigen überging und nur dem Menander ein Denkmal setzte, und bezeichnenderweise nicht den bedeutenden politischen Werken dieses Fürsten, sondern seinem Interesse für die Religion des Landes. Dieses Denkmal ist der Milinda-Paṅha „Die Fragen des Menandros".

---

*) S. Anm. p. 144

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Den Text dieses berühmten Werkes hat im Jahre 1880 V. Trenckner in London veröffentlicht, und eine englische Übersetzung desselben nebst zwei umfangreichen Einleitungen hat in den Jahren 1890 bis 1894 der bekannte Pāli-Forscher Professor Rhys Davids herausgegeben. Ausser dem Letztgenannten hat dann noch Professor Garbe über das Werk gehandelt in einem „Ein historischer Roman aus Altindien" betitelten Essay*) sowie Dr. Arthur Pfungst in einem beachtenwerten Referat der englischen Übersetzung**).

Auch ich betrachte wie Garbe und im Gegensatz zu Rhys Davids den Milinda-Pañha als den Reflex einer historischen Begebenheit, und zwar nicht nur, weil der Bericht des Plutarch über den Tod des Menandros (s. oben) unverständlich bleibt, wenn man nicht annimmt, dass der König sich zum Buddhismus bekehrt oder mindestens dem Orden ausserordentliche Dienste geleistet habe, sondern auch, weil ich nicht einsehen kann, wie ein buddhistischer Mönch, und von einem solchen stammt doch natürlich das Werk, auf den Gedanken gekommen sein sollte, einen griechischen König über buddhistische Lehren diskutieren zu lassen, wenn nicht dieser König tatsächlich zum Buddhismus in engen Beziehungen gestanden hat. Ich halte es sogar für möglich, dass das zweite Buch, der ursprüngliche Bestandteil unseres Werkes (s. u.), die Fragen und Antworten ungefähr so wiedergibt, wie sie wirklich stattgefunden haben in einem Gespräch des grossen Königs mit dem grössten Weisen seines Reiches.

*) Deutsche Rundschau, August 1902.

**) Abgedruckt in A. Pfungst, Aus der indischen Kulturwelt, (Stuttgart, Frommann).

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Hiergegen spricht durchaus nicht, dass in dem Werke spezifisch griechische Gedanken schlechterdings nicht zu finden sind. Denn die Tatsache, dass die philosophische und religiöse Literatur der Inder nicht eine Spur griechischen Einflusses aufweist, während ein solcher in den meisten übrigen Literaturzweigen sowie in der indischen Kunst längst entdeckt worden ist und während andererseits die hellenistische Philosophie wenigstens der späteren Zeit unverkennbar indischen Einfluss zeigt*) — diese Tatsache, meine ich, beweist, dass die Griechen sich auf diesem Gebiete als die Schwächeren gefühlt und den Indern untergeordnet haben. Aber auch, wer hiervon ganz absieht, wird zu dem gleichen Ergebnis kommen, wenn er sich vergegenwärtigt, wie gewaltig dem eindrucksfähigen Griechen (man denke an die ägyptischen Reisen Herodots und Platons) die Geschlossenheit, die Fertigkeit, die metaphysische Tiefe der indischen Systeme, vor allem des Buddhismus, der ja in jenen Gegenden herrschte, imponiert haben muss. Wenn er diese Literatur mit der seinigen verglich, so konnte ihm unmöglich entgehen, dass sie an metaphysischem Gehalt der griechischen ebensosehr überlegen war, wie sie in formeller Hinsicht hinter ihr zurückstand. Wie dilettantenhaft und salonmässig müssen ihm z. B., wenn er sie mit den Gesprächen Buddhas verglich, die platonischen Dialoge vorgekommen sein! In Griechenland überall das Suchen nach Wahrheit, überall ein Tasten, ein Nieder-

*) Dass bereits die Entstehung der Stoa unter indischem Einflusse stattfand, hat Dahlmann wahrscheinlich gemacht in dem Appendix zu seinem Werke „Die Sāmkhya-Philosophie" (Berlin 1902).

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

reissen und Aufbauen von Meinungen — hier das Jahrhunderte alte, feste Lehrgebäude des Buddhismus, getragen von der unerschütterlichen Überzeugung seiner Anhänger, dass man hiermit im vollen Besitze der Wahrheit sei, dass in allen Zeiten nichts wesentlich Neues mehr gefunden werden könne und daher die einzige Aufgabe sei, zum Verständnis der „Lehre" sich durchzuringen. Und wissen wir denn überhaupt, dass Menander von griechischer Bildung soviel mehr hatte als von indischer? Nur durch die Fortsetzung der Politik Alexanders, durch Verschwägerung mit den Eingeborenen und möglichste Anpassung an ihre Sitten*), konnte das Häuflein Griechen, das mit Demetrios und Eukratides in Indien eingedrungen war, sich dauernd zu behaupten hoffen, und erst recht war man hierzu gezwungen, als der Untergang des baktrischen Reiches die Verbindung mit dem Mutterlande abgeschnitten hatte. Im Reiche Menanders kann es nur noch wenige Griechen gegeben haben, die nicht, wie der König

*) Wie schnell in dem benachbarten Baktrien dieser Prozess sich vollzogen hat, zeigt „das Fehlen aller und jeder Kunde von einem Unterschied zwischen den herrschenden Hellenen und der beherrschten iranischen Bevölkerung" in der ausführlichen Landeskunde des Tshang-kien, der wenige Jahre nach dem Falle des Reiches als chinesischer Gesandter sich dort aufhielt (128—127). In diesem Schweigen sieht von Gutschmid den Beweis, „dass das hellenische Element numerisch sehr abgenommen hatte, sich wohl auch, wie wir das in anderen hellenistischen Reichen beobachten können, mehr und mehr orientalisiert hatte, so dass es dem fremden Beobachter wenig in die Augen fiel" (Alfred von Gutschmid, Geschichte Irans und seiner Nachbarländer von Alexander dem Grossen bis zum Untergange der Arsaciden, S. 72, 73).

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

selbst*), in Indien geboren und aufgewachsen waren. Die meisten hatten zweifellos schon mit der Muttermilch indische Anschauungen eingesogen. Ist es da ein Wunder, dass der König, für dessen Indianisierung übrigens auch seine Münzen mit ihren indischen Emblemen zeugen**), sich auf indisch und wie ein Inder mit seinen Untertanen unterhalten konnte?***)

Durch aufmerksame Analyse des Pāli-Textes und Vergleichung desselben mit der chinesischen Version des Milinda-Pañha†) bin ich zu der Überzeugung gelangt, dass, abgesehen von späteren Übersetzungen††), mindestens sieben oder, wenn wir die chinesischen Drucke besonders rechnen, neun verschiedene Fassungen unseres Werkes anzunehmen sind. Bezeichnen wir diese nach ihrer Sprache und historischen Reihenfolge als A, B, C (buddhistisches Sanskrit), a, b, c (Pāli) und α, β, γ (Chinesisch), so ergibt sich für die

*) Vgl. S. 87 u. Anm.

**) „Neben der Pallas und der Nike finden wir hier den Elephanten, den Elephantentreibstock, das Kameel, den Stierkopf, den Eberkopf, das Rad, den Palmenzweig und einiges andere." Garbe, loc. cit. p. 264.

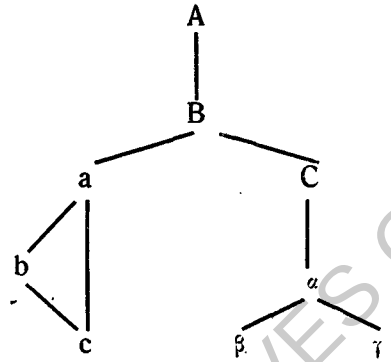
***) Anders Garbe: Eben deshalb habe die Erinnerung an den griechischen König sich so lange in Indien gehalten, weil derselbe unter den Fremden eine ebenso seltene Ausnahme bildete wie heutzutage Ausländer, die mit Indern auf indisch über philosophische Fragen sich unterhalten können (loc. cit. p. 267). Ich halte den Vergleich in mehr als einer Hinsicht für unzutreffend.

†) Näheres über diese s. S. 117 fg.

††) Aufschluss über die Geschichte des Werkes ist vielleicht noch von der tibetischen Übersetzung zu erwarten, über die Genaueres leider noch nicht bekannt ist.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Geschichte unseres Textes, zunächst in Indien selbst, dann in Ceylon und in China, das folgende Bild.



Ich will diesen Stammbaum, der natürlich nur ein Versuch sein soll, zuerst in Worte fassen und darauf begründen.

A. Einst hatte der König Menandros mit dem berühmtesten buddhistischen „Senior" seines Reiches ein Gespräch über einige Hauptpunkte der Lehre des Buddha. Diese erste, vielleicht einzige, Unterredung des grossen Königs mit dem grossen Weisen fand anfangs in Gegenwart eines zahlreichen Hofstaates sowie vieler buddhistischer Mönche in der Sankheyya-Einsiedelei bei Sāgala, darauf in einem kleineren Kreise im Palaste statt und wurde, zumal man in ihr von vornherein den Anfang der Bekehrung des längst buddhistenfreundlichen Königs sah, vom Orden als ein grosses Ereignis gefeiert und Jahrzehnte lang getreu überliefert*). Diese älteste Fassung des Werkes um-

*) Das Gedächtnis ist von jeher in Indien in hervorragendem Masse gepflegt worden. Der ganze buddhistische Kanon wurde anfangs nur mündlich überliefert.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

schloss eine kleine Einleitung, in der lediglich die Begegnung der beiden Hauptpersonen so, wie sie wirklich stattgefunden, erzählt wurde, und das jetzige zweite Buch mit Ausnahme der später hinzugefügten letzten beiden Fragen (II, 3, 15 und 16) sowie die Abschnitte 7, 17 und 7, 18 des jetzigen dritten Buches.

B. Nachdem das indo-griechische Reich untergegangen und die Erinnerung an die Personen und den Ort des Dialoges verblasst war, wuchs die Einleitung durch umfangreiche Charakteristiken, die Beschreibung der Musterstadt Sāgala, die Āyupāla-Episode (s. S. 104) und vor allem dadurch, dass man ihr, einer unüberwindlichen Neigung der buddhistischen Erzählungslitteratur nachgebend, eine Vorgeburtgeschichte vorausschickte. Dieses „Jātaka"*) erzählte, wie Menandros und Nāgasena schon in ihrem vorletzten Leben als brāhmanische Waldeinsiedler durch Freundschaft mit einander verbunden gewesen waren. Ferner kamen zum zweiten Buche die Nachträge 3, 15/16, und zwischen dieses und den Schluss (III, 7, 17/18) wurde der Hauptbestandteil des jetzigen dritten Buches eingeschoben.

C. Vor die Geschichte der brāhmanischen Waldeinsiedler tritt, zur Erklärung des Namens Nāgasena, ein Elefanten-Jātaka (s. u. S. 119 fg.). Sonst alles wie in B.

α. Chinesische Übersetzung von C.
β. Koreanische (unvollständige) Ausgabe von α.
γ. Ausgabe der Sung-, Ming- und Yen-Dynastie.
a. Die brāhmanischen Wald-Einsiedler werden

*) Zu *jāti* „Geburt, Geschlecht", verwandt mit lat. *gens gentis*. griech. γένος, γόνος, deutsch *Kind*.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

durch buddhistische Mönche ersetzt. Hervortreten des mirakulösen Elementes in der Einleitung: Einschiebung des Mahāsena-Jātaka (s. S. 101), Interesse der Götter für die Fortschritte Nāgasenas, praktische Magie der Arhats. Dispute des Königs mit Pūrana-Kassapa, Makkhali-Gosāla u. s. w (Zeitgenossen Buddhas!). Bücher II und III wie in B. Die Sprache schon dieser Bearbeitung war wahrscheinlich das Pāli.

b. Poetische Bearbeitung des Stoffes in einem Pāli-Gedicht, das mit der Bekehrung des Königs geschlossen haben dürfte.

c. Unter Benutzung von a und b wird der Stoff nochmals überarbeitet und um die Bücher IV, V, VI und die Bekehrungsgeschichte bereichert. Die Sprache ist Pāli.

Nun zur Besprechung der Gründe, die mir die obigen Annahmen zu empfehlen, zum Teil unerlässlich zu machen scheinen!

Sehen wir einstweilen von der Einleitung ab, so zerfällt das Werk in zwei äusserlich sowohl wie inhaltlich scharf geschiedene Abteilungen. Am Ende des dritten Buches wird Nāgasena reich beschenkt entlassen, und es findet sich, im Gegensatz zur Unterbrechung der ersten Unterredung (II, 1, 3), nicht der geringste Hinweis auf eine abermalige Zusammenkunft, vielmehr erhält man durch die letzten Worte des Königs, dass er zu seinem Leidwesen nur ein Laie bleiben könne, und erst recht durch den abschliessenden Charakter von 7, 18 durchaus den Eindruck, dass hier das Werk zu Ende sei. Und in der Tat geht die chinesische Übersetzung des Werkes, in γ sowohl wie in β, gerade bis hier und nicht weiter. Dazu

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

kommt, wie Professor Garbe zeigt, ein schwerwiegender innerer Grund, die beiden Teile auseinanderzuhalten. Während in dem ersten lauter Fragen besprochen werden, die ein gebildeter Laie, der eine oberflächliche Kenntnis des Buddhismus hat — und eine solche dürfen wir dem König eines buddhistischen Landes doch zutrauen! — recht wohl aufwerfen kann, sind die Probleme des zweiten Teiles fast durchweg „der Art, dass ihre Behandlung nur noch innerhalb eines Kreises von buddhistischen Gelehrten denkbar ist. Es handelt sich da um Zweifel, die sich nur aus einem umfassenden Studium der kanonischen buddhistischen Schriften ergeben konnten".*) Wer in der literarhistorischen Beurteilung indischer Texte geübt ist, muss schon beim Lesen der Einleitung des vierten Buches auf den Gedanken kommen, dass hier eine der beliebten Erweiterungen beginnt, von denen so wenige berühmte Texte verschont geblieben sind. Es ist, wie wenn ein angenehmer Traum, der zu Ende ist, künstlich weiter geträumt wird. Der Verfasser beginnt damit, uns zu erzählen, dass der König sich Nacht für Nacht in die heilige Schrift versenkt, dass er das achtfache Gelübde auf sich genommen, das gelbe Mönchsgewand angelegt habe u. s. w.**) Kein Zweifel,

*) Garbe, loc. cit. p. 281.

**) Nachdem eine kurze, für sich dastehende metrische Partie (Zitat? s. u.) uns auf das Kommende schon vorbereitet hat, nimmt der Prosa-Text wie folgt den Faden der Erzählung wieder auf: „Als nun die Nacht zu Ende und die Sonne aufgegangen war, wusch sich der König Menandros das Gesicht, hob die gefalteten Hände an die Stirn und erinnerte sich der vergangenen, zukünftigen und gegenwärtigen heiligen Buddhas

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

dass dieser ganze Teil bis zum Schluss des Werkes (Buch IV bis VI nebst Schlussbetrachtung) spätere Zutat ist.*)

Aber auch das dritte Buch kann, mit alleiniger Ausnahme der letzten beiden Stücke (III, 7, 17 u. 18), der ältesten Fassung nicht angehört haben. Denn in unserem Pāli-Text stehen, obwohl hier noch fünf Sechstel des Werkes übrig sind, am Schlusse des zweiten Buches die Worte: „Ende der Befragung des Nāgasena durch den König Menandros." Ausserdem sticht der Inhalt des dritten Buches gegen den des zweiten stellenweise erheblich ab durch direkte, zum Teil wörtliche Wiederholungen aus diesem (vergl. III, 5, 6 mit II, 3, 6; III, 5, 7 mit II, 2, 6; III, 5, 9 mit II, 2, 2), durch Verbesserungsversuche (vergl. III, 7, 15 mit II, 3, 6), schiefe Vergleiche (III, 4, 4; 6, 3), Albernheiten (III, 5, 4) und Wortklaubereien (III, 7, 3). Hingegen die Schlusserzählung dieses Buches (III, 7, 17; 18) die, ohne als ein besonderes Kapitel gerechnet zu werden, auf die Worte „Ende des siebenten Kapitels" folgt, scheint sowohl durch diesen äusseren Umstand wie durch ihren Inhalt darauf hinzudeuten, dass sie den ursprünglichen Abschluss des Werkes in seiner ältesten Fassung bildete. Das dritte Buch (bis 7,16 incl.)

---

und nahm alsdann das achtfache Gelübde auf sich mit den Worten: Von heute an" u. s. w. Der König ist also über Nacht Buddhist geworden! Wie stimmt hierzu, dass er erst nach dem Schluss des sechsten Buches sich als Laienjünger bekennt?

*) Die Besprechung dieses späteren Teiles behalte ich mir für die Einleitung des zweiten Bandes meiner Übersetzung vor.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

wäre demnach zwischen das jetzige zweite Buch und diese Schlusserzählung eingeschoben worden.

Wir kommen zur einleitenden Erzählung, dem ersten Buche unseres Pāli-Textes. Der Umfang dieses Teiles beträgt fast zwei Drittel des zweiten Buches, ist also ganz unverhältnismässig gross, wenn man ihn zusammen mit dem zweiten Buch und dem Schluss des dritten (oder, wie Garbe, dem Schluss des letzten) Buches als den Urbestand des Textes ansehen will. Rhys Davids fragt, ob es wahrscheinlich sei, dass eine so grosse Vorhalle in ein so kleines Zimmer geführt habe, und schliesst aus der Verneinung dieser Frage, dass nicht allein das zweite Buch, sondern — ungeachtet der erwähnten Schlussnotiz des letzteren (die also später hinzugefügt wäre, aber aus welchem Grunde?) — auch alle folgenden Bücher dem ursprünglichen Texte angehört hätten. Auch ich verneine die Frage, im Gegensatz zu Garbe*), aber hieraus folgt für mich nur, dass die Vorhalle ursprünglich kleiner gewesen sein oder ganz gefehlt haben muss. Das letztere ist nun, wenn man andere Pāli-Texte vergleicht, wenig wahrscheinlich: eine kleine Einleitung, ungefähr so gross wie das Schlusskapitel des jetzigen dritten Buches, in der die Begegnung der beiden Personen erzählt wurde, dürfte

*) „Gerade der Sinn für das richtige Mass fehlt ja selbst denjenigen Indern, die auf künstlerischem Gebiet in ihrer Art das Beste geleistet haben" (Garbe, loc. cit. p. 281). So richtig dies ist, so wenig vermag ich zu glauben, dass ein buddhistischer Mönch die dankbarste und interessanteste Arbeit, die es für ihn gibt, so schnell abbrechen kann, nachdem er einen so grossen Anlauf dazu genommen hat.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

von Anfang an bestanden haben. Dass aber die gegenwärtige Einleitung nicht für die ursprüngliche gelten kann, zeigt schon der Umstand, dass sie (jedoch nicht im chinesischen Text) die Disposition zu dem ganzen Werke, d. h. die Inhaltsangabe zu den sechs Büchern gibt.

Meiner Ansicht nach ist die ganze Vorgeschichte bis zur Begegnung des Königs mit Nāgasena als unursprünglich zu streichen. Von Anfang an kann sie, wenn das zweite Buch in der oben angenommenen Weise, nämlich als der unmittelbare Reflex einer wirklichen Begebenheit, entstanden ist, ihres unhistorischen Charakters wegen ja ohnehin nicht existiert haben. In einer Zeit, in der man weder über den König noch über den Senior Genaues mehr wusste, ist sie etwa folgendermassen nach und nach erfunden und in die alte Einleitung hineingearbeitet worden.*)

Zuerst entstand die unvermeidliche Geschichte des vorletzten Lebens der beiden Hauptpersonen. Diese werden als brāhmanische Waldeinsiedler eingeführt, offenbar mit der Absicht, das Brāhmanentum als eine blosse Vorstufe, wenn auch die letzte und höchste, zum Buddhismus hinzustellen. Hier hat die chinesische Überlieferung zweifellos das Ursprünglichere bewahrt. Denn dass der Pāli-Bearbeiter aus den brāhmanischen Einsiedlern buddhistische Mönche machte, ist zu verstehen, nicht aber der umgekehrte Fall. Eine Spur des Alten findet sich übrigens auch im Pāli-Text in

*) Man vergleiche mit dem Folgenden die Appendices auf S. 99 fg. und S. 119 fg.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

der Person des brāhmanischen Hauslehrers, über den sein Schüler hinauswächst.

Vor diese Geschichte trat dann noch aus schon erwähntem Grunde das Elefanten-Jātaka, womit, da dieses im Pāli-Text fehlt, die Notwendigkeit gegeben ist, eine Fassung C anzunehmen (s. S. 122).

Da ferner das Mahāsena-Jātaka und die anderen, auf S. XXVI genannten Züge der Einleitung in der chinesischen Version sich nicht finden, sind diese einer Fassung a zuzuweisen, die ich von der uns allein erhaltenen Fassung c deshalb trennen möchte, weil ich nicht glauben kann, dass die sämtlichen Zusätze der letzteren von nur einem Verfasser herrühren,*) und weil mir b leichter auf einen Pāli- als auf einen anderen Text zurückführbar scheint.

Aus der Vorgeschichte bliebe also allein noch die Āyupāla-Episode als möglicherweise ursprünglich zurück. Denn diese steht sowohl im chinesischen als auch im Pāli-Text und hat an sich nichts Unwahrscheinliches. Dennoch wird man auch wohl sie als ein Einschiebsel betrachten müssen, und zwar auf die folgende Weise.

Die Begegnung des Königs mit Nāgasena hatte nach dem Bericht der alten Prosa-Einleitung (wie auch der poetischen Version) in der Sankheyya-Einsiedelei stattgefunden. Um nun die Spannung zu erhöhen, lässt der erste Bearbeiter (Verfasser von B) unmittelbar vorher an demselben Orte eine erfolglose Unterredung

*) Auch die letzten drei Bücher haben wahrscheinlich mehr als einen Verfasser, so dass also c möglicherweise noch in mehrere Schichten zu zerlegen sein wird.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

des Königs mit dem „Senior“ Āyupāla stattfinden, fährt aber dann, indem er vergisst, dass der König inzwischen hätte heimkehren müssen, mit dem alten Text fort: „Und der König . . . . begab sich nach der Sankheyya-Einsiedelei zu dem ehrwürdigen Nāgasena.“ Der König geht also von der Sankheyya-Einsiedelei zur Sankheyya-Einsiedelei! Freilich könnte hier die Bezeichnung des Ortes eine bloss formelhafte Wiederholung sein. Aber auch diese Annahme beseitigte keineswegs den Eindruck, dass die Āyupāla-Episode lediglich auf den dramatischen Effekt berechnet ist. Denn welchen andern Zweck kann es haben, wenn der König von seinen Mannen zu Āyupāla geführt wird, obwohl ihnen, wie sich hinterher zeigt, die Anwesenheit des allen überlegenen Nāgasena durchaus bekannt ist?!

Eine weitere Frage ist, wie wir die auf die Unterredung und deren Personen bezüglichen Verspartien aufzufassen haben, die in unserem Texte begegnen. Für die Beurteilung derselben kommt in Betracht: 1. dass sie nirgends einen integrierenden Bestandteil des Textes bilden, und 2. dass sie, ausser am Kapitelanfang, wie Zitate, nämlich durch *ten'āhu* „Mit Bezug hierauf heisst es (sagen sie)“, eingeführt werden.*) Ich möchte deshalb glauben, dass wir es hier mit den Resten eines in Ceylon entstandenen Gedichtes zu tun haben, das neben der Fassung a so lange für sich bestand, bis es mit dieser in die letzte Bearbeitung aufging.

*) Eigene Verse des Autors würden ein *ten'āha* „Mit Bezug hierauf sagt er (der Autor)“ erwarten lassen.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Die erste dieser poetischen Partien eröffnet das Werk und beginnt mit den Worten:

„Milinda, jener mächt'ge Fürst in Sāgala, der Städte Zier,
An Nāgasena wandte sich, gleichwie die Gangā seewärts strebt." *)

Der uns erhaltene Pāli-Text des Milinda-Panha ist also nichts weniger als ein einheitliches Werk: von den zahlreichen kleineren Einschiebseln abgesehen, ist in ihm die Arbeit von mindestens fünf Autoren vereinigt. Aber auch seine Sprache ist zweifellos nicht die des Originals. Denn nur in Ceylon wurde und wird noch heute das reine Pāli, in dem der Milinda-Panha geschrieben ist, gebraucht (als Kirchensprache), und nur im nordwestlichen Indien als dem Kernbestande des alten Griechenreiches kann der Urtext entstanden sein, und ebenso können die Fassungen B und C nicht aus dem Süden stammen, weil die Wanderung des Werkes nach China sonst unverständlich wäre. Es ist mithin, da die buddhistischen Gelehrten des nördlichen Indiens sich des Sanskrit bedienten, wahrscheinlich, dass die genannten drei Fassungen (A, B, C) in Sanskrit geschrieben waren. Hierfür spricht auch, dass der Name des Königs im chinesischen Milinda-Panha (Nā-Sien-Bhikshu-King) *Mi-tan* und in einer Sammlung buddhistischer Erzählungen (Tsâ-pâo-Tsâng-King), die u. a.

*) Wie der grösste und tiefste Strom Indiens, der Ganges, zum unabsehbaren und unergründlichen Ozean, so verhält sich der Geist des Menandros zu dem des Nāgasena. Vgl. Vers 420 des Dhammapada, wo es vom Arhat heisst, dass weder Menschen noch Götter seinen Pfad kennen.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

eine Paraphrase unserer Unterredungsgeschichte enthält, *Nanda* ist: beides Wörter, die nur auf das sanskritische *Menandra* (Melandra), nicht auf *Milinda* zurückzuführen sind.*) —

Nach alledem ist so gut wie ausgeschlossen, dass eine genaue Wiederherstellung des Urtextes jemals gelingen wird. Denn wenn schon Bearbeitungen stattgefunden haben, so ist durch nichts mehr zu erweisen, dass irgend ein Abschnitt unseres Werkes davon gänzlich unberührt geblieben ist. Andrerseits aber dürfte eine vollständige Übersetzung des uns vorliegenden, sehr umfangreichen Pāli-Textes einem grösseren Publikum kaum erwünscht sein. Für eine solche spräche allein die Vollständigkeit dieser grossen Apologie des Buddhismus, in der kaum eine einzige Lehre des alten Buddhismus und der heutigen süd-buddhistischen Kirche nicht besprochen oder nicht wenigstens berührt wird, dagegen, dass nur die ersten drei Bücher auch von der nördlichen Kirche**) unbedingt anerkannt und ebenso hochgeschätzt werden wie das ganze Werk von den Buddhisten des Südens, dass ferner selbst diese Bücher, wie wir gesehen haben, nur zum Teil echt sind, und schliesslich, dass in den letzten drei Büchern und auch schon im dritten Buche eine Menge

*) „Bei der Umschreibung sanskritischer Wörter [ins Chinesische] wird *lan* niemals für *lin* gebraucht, sondern fast ausschliesslich für *lan* oder *ran*." J. Takakusu, Journal of the Royal Asiatic Society, Januar 1896.

**) Das im nördlichsten Indien, in Tibet, der Mongolei, China und Japan verbreitete *Mahāyāna* oder „grosse Fahrzeug" (zur Erlösungsfahrt durch das Meer des Samsāra) ist eine Weiterbildung der noch heute im südlichen Asien herrschenden alten Buddha-Lehre (*Hīnayāna* „kleines Fahrzeug").

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

unwesentlicher und solcher Fragen behandelt wird, die höchstens den gelehrten Erforscher des Buddhismus interessieren können. Dem Für wie dem Wider hoffe ich nun auf dem folgenden Wege gerecht geworden zu sein.

Vollständig übersetzt, weil unzweifelhaft dem Urtext angehörig, habe ich allein das zweite Buch.

Aus den Büchern III bis VI wird nur das ungekürzt mitgeteilt, was religionsgeschichtlich wertvoll, von allgemeinerem Interesse und nicht blosse Wiederholung ist, alles übrige dagegen in der Form einer kurzen Inhaltsangabe, die auf die Übersetzung folgt. (S. 107 ff.)

Von der Einleitung (Buch I) endlich habe ich nur einen Auszug gegeben, der alles umfasst, was die ursprüngliche Einleitung, und das meiste von dem, was ihre erste Bearbeitung enthielt, jedoch den grössten Teil der Vorgeschichte (vor allem die ganze Geschichte der früheren Geburten) unberücksichtigt lässt. Den Inhalt dieses unübersetzten Teiles findet man auf S. 99 ff.

Es bildet also bereits dieser erste Band meiner Übersetzung, da er die alte Einleitung, das zweite und das dritte Buch und die alte Schlusserzählung umfasst, ein in sich abgeschlossenes Ganze, nämlich das Wesentliche der Fassung B und zugleich, in ihm enthalten und nur in der Einleitung nicht davon zu trennen, den vollständigen Urtext der „Fragen des Menandros".

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Erstes Buch.

Die Aussen-Erzählung.[2)]

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Es gibt im Lande der Griechen[3] eine grosse Handelsstadt namens Sāgala[4], in herrlicher Lage zwischen Flüssen und Bergen, ein entzückender Fleck Erde. Trefflich angelegt sind ihre Strassen, Kreuzwege, Plätze und Märkte, und sie ist geschmückt durch hundert und tausend wie Gipfel des Himālaya in die Höhe ragende, prächtige Häuser. Von Elefanten, Rossen, Wagen und Fussgängern sind die Strassen gefüllt, Scharen schöner Männer und Frauen wandern auf und ab, und Krieger sieht man und Priester und Handwerker und Diener: ein Gewimmel von Menschen aller Stände. Auch mancherlei Çramanen[5] und Brāhmanen hört man einander begrüssen. Denn die Stadt ist ein Sammelpunkt von Philosophenhäuptern aller Art.

Dort[6] in Indien in der Stadt Sāgala herrschte ein König namens Menandros, ein gelehrter, redegewandter, einsichtiger, fähiger Monarch, der stets darauf bedacht war, alle Vorschriften seines Glaubens, sie mochten sich auf Vergangenes, Zukünftiges oder Gegenwärtiges beziehen, zur rechten Zeit auszuführen. Viele Lehrbücher und Wissenschaften hatte er studiert: die heilige Schrift, das Gesetz, Sāmkhya, Yoga, Nyāya, Vaiçeshika[7], Arithmetik, Musik, Medizin, die vier Veden, die Purānen,

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

die Erzählungen, Astronomie, Zauberei, Prophetie, Beschwörungen, Kriegskunst, Poetik, Urkundenlehre, — in einem Wort, alle neunzehn[8]. Als Disputant war es schwer, ihm gleichzukommen, schwer, ihn zu besiegen, und den Schulhäuptern galt er als die höchste Autorität. In ganz Indien war niemand, der dem König Menandros glich, auch nicht in Kraft, Schnelligkeit und Mut. Dazu war er reich an Geld und Gütern, und Heere ohne Ende waren seines Befehls gewärtig.

Eines Tages nun gelüstete es den König Menandros, die ausserordentlich starke vierfache Schlachtreihe seines Kerntruppenheeres zu mustern, und er begab sich hinaus vor die Stadt. Und als er draussen die Heerschau abgehalten hatte, da sprach der König, der Redeturniere liebte und begierig war, mit einem [10]Kasuisten, Sophisten oder dergleichen in einen Disput einzutreten, mit einem Blick auf die Sonne zu seinen Ministern: „Noch ein grosser Rest des Tages ist übrig; was sollen wir beginnen, wenn wir jetzt in die Stadt kommen? Gibt es nicht irgend einen gelehrten Çramanen oder Brāhmanen, ein Schulhaupt, Ordenshaupt oder einen Ordenslehrer, und sollte er zum verehrenswerten, höchsten Buddha sich bekennen, der mit mir diskutieren und meine Zweifel lösen kann?“

Zu jener Zeit nun war der, als Schulhaupt, Ordenshaupt und Ordenslehrer bekannte, berühmte und weithin hochgeschätzte ehrwürdige Nāgasena, der damals in der Begleitung seiner Çramanenschar predigend und Almosen sammelnd durch die Dörfer, Städte und Residenzen wanderte, gerade bei der Stadt Sāgala angekommen und hielt sich dort mit seinen zahllosen Mönchen in der Sankheyya-Einsiedelei auf. Er war

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

im Besitz der höchsten Weisheit, vollkommen vertraut mit der heiligen Überlieferung, Herr der höheren Geisteskräfte[11]. Die Lehre des Meisters (Buddhas) in ihren neun Teilen[12] wusste er vollkommen[13] auswendig und gleich befähigt war er, im Worte des Ueberwinders (Buddhas) den tieferen Sinn und die äussere Lehre zu erfassen. Unerschöpflich waren seine Einfälle aller Art, wechselreich seine Rede, schön seine Sprache, und schwer war es, mit ihm Schritt zu halten, schwer, ihn zu übertreffen, schwer, ihm zu antworten, schwer, ihm zu widersprechen, schwer, ihn abzubringen von seinem Ziel. Unerschütterlich wie der Ozean, standhaft wie der König der Berge (der Himālaya): so schlug er seine Schlachten (gegen die Zweifler), die Finsternis zerstreuend, Licht verbreitend. Den Weisen und Verständigen, die mit willigem Ohr zu ihm kamen, erklärte er das neunfache Juwel der Buddha-Lehre, zeigte er den Weg der Wahrheit, brachte er die Fackel der Wahrheit. Und wie mit Löwengebrüll und dem Donnern Indras, und doch mit lieblich klingender Stimme brachte er volle Sättigung aller Welt durch die, von den trefflichen Blitzen seines Wissens umringte, das Wasser des Mitleids tragende, grosse Nirvāna-Wolke der Wahrheit.

Und Devamantiya sprach zum König Menandros: „Freilich, Grosskönig, freilich. Da ist, o Grosskönig, ein Senior[14] namens Nāgasena, ein gelehrter, beredter, weiser, zurückhaltender, selbstbewusster Mann, ein Meister der Rede, nie verlegen um eine treffende Antwort, im vollendeten Besitz[15] der höheren Geistesfähigkeiten: den Sinn, den Gehalt, den Ursprung und die wirksame Auslegung des Wortes zu erkennen[16]. Der

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

hält sich jetzt in der Sankheyya-Einsiedelei auf. Geh, o Grosskönig, und lege dem ehrwürdigen Nāgasena deine Frage vor. Der ist fähig, mit dir zu diskutieren und deine Zweifel zu lösen."

Kaum hatte der König Menandros den Namen Nāgasena gehört, da ergriff ihn Furcht und Verwirrung, und die Haare seines Körpers sträubten sich[17]. Aber er fragte Devamantiya: „Sage, mein Lieber, ist der Mönch Nāgasena wirklich imstande, mit mir zu diskutieren?"

„Der kann, o Grosskönig, sogar mit den Wächtern der Welt: mit Indra, Yama, Varuna, Kuvera, Prajāpati, Suyāma und Santushita und selbst mit dem grossen Vater der Welt, dem grossen Brahman, diskutieren[18], wie viel leichter mit einem menschlichen Wesen!"

Darauf sprach der König Menandros zu Devamantiya: „So schicke denn du, Devamantiya, einen Boten zu Hochwürden."

„Sehr wohl, Majestät," sprach Devamantiya und liess einen Boten dem ehrwürdigen Nāgasena bestellen: „Der König Menandros, o Meister, wünscht den Ehrwürdigen zu sehen."

Und der ehrwürdige Nāgasena erwiderte: „So möge er kommen."

Und der König Menandros, begleitet von seinen fünfhundert Griechen, bestieg seinen Staatswagen und zog mit einem grossen Gefolge zur Sankheyya-Einsiedelei, wo der ehrwürdige Nāgasena weilte.

Zu der Stunde sass gerade der ehrwürdige Nāgasena in der Gesellschaft seiner zahllosen Mönche in der offenen Halle vor der Einsiedelei[19]. So erblickte der König Menandros die um den ehrwürdigen Nāgasena versammelte Gesellschaft schon von weitem und sprach

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

zu Devamantiya: „Wer ist es denn, Devamantiya, der dieses grosse Gefolge hat?“

„Das ist, o Grosskönig, das Gefolge des ehrwürdigen Nāgasena.“

Da ergriff den König Menandros, während er das Gefolge des ehrwürdigen Nāgasena von weitem sah, Furcht und Verwirrung, und seine Körperhaare sträubten sich. Es war ihm zu Mute wie dem Elefanten, dem ein Nashorn in den Weg tritt, wie dem Frosch, den eine Schlange, wie dem Reh, das ein Panther verfolgt, wie der Schlange vor ihrem Beschwörer, wie der Ratte, mit der die Katze spielt, wie der Schlange im Korb, dem Vogel im Käfig, wie einem Gott, dessen Götterdasein zu Ende geht[20].

Aber trotz seiner Furcht, Angst, Aufregung, Qual, Verwirrung, Betrübtheit und Mutlosigkeit dachte er: „Diese Leute sollen mich nicht verachten“ und sprach zu Devamantiya: „Du brauchst mir, Devamantiya, den ehrwürdigen Nāgasena nicht zu zeigen. Ich werde ihn von selbst herausfinden.“

„Wohl, Grosskönig, suche ihn herauszufinden“.

Nun war der ehrwürdige Nāgasena als Mitglied des Ordens jünger als die vor ihm sitzende Hälfte jener grossen Schar von Mönchen, dagegen älter als die hinter ihm sitzende Hälfte. Und während der König Menandros über jene ganze Mönchsversammlung von vorne nach hinten und über die Mitte sein Auge schweifen liess, da erblickte er aus der Ferne den ehrwürdigen Nāgasena, wie er inmitten seiner Mönchsgemeinde dasass, einem zottigen Löwen gleich, dem alle Furcht und alles Erschrecken, alles Haarsträuben, alle Angst und Schüchternheit vollkommen fremd sind.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Und als er ihn erblickt und an seinem Äusseren als Nāgasena erkannt hatte, da sprach der König Menandros zu Devamantiya: „Fürwahr, Devamantiya, der da ist der ehrwürdige Nāgasena."

„Ja, Grosskönig, das ist Nāgasena. Gut hast du, Grosskönig, Nāgasena herausgefunden."

Da freute sich der König, dass er ohne Hilfe Nāgasena entdeckt hatte. Aber zugleich ergriff den König Menandros, als er den ehrwürdigen Nāgasena ins Auge gefasst hatte, Furcht und Verwirrung, und die Haare seines Körpers sträubten sich. Und so heisst es im Liede[21]:

„Als den tugendsamen und weisen,
höchster Zucht sich erfreuenden
Nāgasena sah der König,
diese Rede entfuhr ihm da:
‚Philosophen sprach ich gar viele,
viele Reden auch führte ich:
Niemals solche Furcht ergriff mich,
wie sie heute mich überkommt.
Niederlage, das ist sicher,
hat das Schicksal mir heut bestimmt
Und den Sieg dem Nāgasena.
Denn nicht fassen kann sich mein Herz.'"

Ende der äusseren Erzählung.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Zweites Buch.

Die Kennzeichen.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Erstes Kapitel.

1. Der König Menandros näherte sich nun dem ehrwürdigen[22] Nāgasena, begrüsste ihn freundlich und höflich und setzte sich in der (durch die Sitte) gebotenen Entfernung. Und der ehrwürdige Nāgasena erwiderte den Gruss in einer Weise, die dem König Menandros das Herz beruhigte.

Es richtete nun[23] der König Menandros an den ehrwürdigen Nāgasena diese Worte: „Wie heisst du, Hochwürden; was ist dein Name, Meister?“[24]

„Nāgasena heisse ich, o Grosskönig; Nāgasena reden mich meine Glaubensgenossen an, o Grosskönig. Aber wenn auch Mutter und Vater einem Namen geben wie Nāgasena, Sūrasena, Vīrasena, Sīhasena, so ist doch, o Grosskönig, dieses ‚Nāgasena‘ nur ein Name, eine Benennung, eine Bezeichnung, ein Ausdruck, ein blosses Wort. An eine Person (ein bleibendes Ich) ist hierbei nicht zu denken.[25]“

Da sprach der König Menandros: „Hört es von mir, ihr werten fünfhundert Griechen und unzähligen Mönche! Dieser Nāgasena sagt: ‚An eine

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Person ist hierbei nicht zu denken.' Ist es wohl recht, dem beizustimmen?" Und der König Menandros sprach weiter zum ehrwürdigen Nāgasena: „Meister Nāgasena, wenn an eine Person nicht zu denken ist, so sage mir doch, wer euch denn euer Mönchsgewand gibt und die Nahrung und Wohnung und Arzenei für die Kranken und was ihr sonst nötig habt? wer den Genuss von diesen Dingen hat? wer sich der Tugend befleissigt? wer die Meditation übt? wer den Pfad mit seinen Früchten und das Nirvāna erlebt? wer der Totschläger ist? wer Nichtgegebenes nimmt? wer, in Lüsten wandelnd, seine Zeit vergeudet? wer die Unwahrheit sagt? wer sich betrinkt? wer die (genannten) raschwirkenden Sünden begeht? Also gibt es kein Gutes, gibt es kein Böses, gibt es niemand, der gute, niemand, der böse Taten tut oder tun lässt, gibt es nicht Lohn noch Strafe für die guten und die bösen Taten? Dann, Meister Nāgasena, begeht auch der keinen Mord, der dich tötet, und ebenso, Meister Nāgasena, gibt es dann keine Lehrer bei euch und keine Meister und keine Ordination. Was ist dann aber das für ein Nāgasena, von dem du sagtest: ‚Nāgasena, o Grosskönig, reden mich meine Glaubensgenossen an'? Ist etwa, Meister, dein Haupthaar Nāgasena?"

„Gewiss nicht, Grosskönig."

„Oder sind die Haare des Körpers Nāgasena?"

„Auch nicht, Grosskönig."

„Oder sind die Nägel, die Zähne, die Haut, das Fleisch, die Sehnen, die Knochen, das Mark, die Nieren, das Herz, die Leber, der Unterleib, die Milz, die Lungen, die grösseren Gedärme, die kleineren Gedärme,

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

der Magen, der Auswurf, die Galle, das Phlegma, der Eiter, das Blut, der Schweiss, das Fett, die Tränen, das Serum, der Speichel, der Mucus, das Gelenköl, der Urin oder oben das Gehirn Nāgasena[26]?"

„Nein, Grosskönig.„

„So ist wohl, Meister, die Körperlichkeit[27] Nāgasena?"

„Nein, Grosskönig."

„Oder sind die Gefühle[28] Nāgasena?"

„Nein, Grosskönig."

„Sind die Vorstellungen[29] Nāgasena?"

„Nein, Grosskönig."

„Sind die Dispositionen[30] Nāgasena?"

„Nein, Grosskönig."

„Ist das Erkennen[31] Nāgasena?"

„Nein, Grosskönig."

„Oder, Meister, sind Körperlichkeit, Gefühle, Vorstellungen, Dispositionen und Erkennen Nāgasena?

„Nein, Grosskönig."[32]

„Oder, Meister, ist etwas ausserhalb von Körperlichkeit, Gefühlen, Vorstellungen, Dispositionen und Erkennen[33] Nāgasena?"

„Nein, Grosskönig."[34]

„Ich mag also fragen, wie ich will, Meister, ohne einen Nāgasena zu finden. Wer ist dann aber hier Nāgasena? Eine Unwahrheit sprichst du, Meister, eine Lüge; es gibt keinen Nāgasena."

Hierauf sprach der ehrwürdige Nāgasena zum König Menandros so: „Du bist, o Grosskönig, an fürstlichen Luxus, an ausserordentliche Bequemlichkeit gewöhnt, so dass, o Grosskönig, wenn du zur Mittagszeit auf dem erhitzten Boden, dem heissen Sande

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

einen Gang machst und auf die spitzen Steine, den scharfen Kies und Sand trittst, die Füsse dir weh tun, dein Leib ermattet, dein Geist umnebelt wird und so ein Bewusstsein von körperlichem Leiden[35] entsteht. Wie nun: bist du zu Fuss hierher gekommen oder in einem Wagen?"

„Ich gehe nicht zu Fuss, Meister; in einem Wagen bin ich gekommen."

„Wenn du, o Grosskönig, in einem Wagen gekommen bist, so erkläre mir den Wagen. Ist, Grosskönig, die Deichsel der Wagen?"

„Nein, Meister."

„Ist die Achse der Wagen?"

„Nein, Meister."

„Sind die Räder der Wagen?"

„Nein, Meister."

„Ist der Wagenkasten der Wagen?"

„Nein, Meister."

„Ist der Fahnenstock der Wagen?"

„Nein, Meister."

„Ist das Joch der Wagen?"

„Nein, Meister."

„Sind die Zügel[36] der Wagen?"

„Nein, Meister."

„Ist der Stachelstock der Wagen?"

„Nein, Meister."

„Wie denn, Grosskönig: sind Deichsel, Achse, Räder, Wagenkasten, Fahnenstock, Joch, Zügel und Stachelstock der Wagen?"

„Nein, Meister."

„Oder, Grosskönig, ist etwas ausserhalb von

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Deichsel, Achse, Rädern, Wagenkasten, Fahnenstock, Joch, Zügeln und Stachelstock der Wagen?

„Nein, Meister."

„Also, Grosskönig, ich kann fragen wie ich will, einen Wagen entdecke ich nicht. Ein blosses Wort, o Grosskönig, ist der Wagen. Was ist denn hier der Wagen? Unwahres sprichst du, Grosskönig, eine Lüge; es gibt keinen Wagen. Du bist, o Grosskönig, der höchste Herrscher in ganz Indien: vor wem fürchtest du dich denn, dass du eine Lüge sagst? Hört es von mir, ihr werten fünfhundert Griechen und zahllosen Mönche: Dieser König Menandros sagte, er sei zu Wagen hierher gekommen. Darauf gefragt: ‚Wenn du, o Grosskönig, im Wagen hierher gekommen bist, so erkläre mir den Wagen,' ist er unfähig, dieses zu tun. Kann man dem wohl beistimmen?"

Auf diese Worte klatschten die fünfhundert Griechen dem ehrwürdigen Nāgasena Beifall und sprachen zum König: „Jetzt rede, Grosskönig, wenn du kannst."

Darauf sprach der König Menandros zum ehrwürdigen Nāgasena: „Ich spreche keine Lüge, Meister Nāgasena. Die Deichsel, die Achse, die Räder, der Wagenkasten, die Fahnenstange geben den Anlass[37] zu dem Namen, der Benennung, der Bezeichnung, dem Ausdruck, dem Wort ‚Wagen'."

„Richtig, o Grosskönig, verstehst du den Wagen. Gerade so, o Grosskönig, geben auch mein Haupthaar, meine Körperhaare, meine Nägel etc. (S. 12), mein Gehirn, geben meine Körperlichkeit, meine Gefühle, meine Vorstellungen, meine Dispositionen und mein Erkennen den Anlass zu dem Namen, der Benennung, der Bezeichnung, dem Ausdruck, dem blossen Wort ‚Nāga-

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

sena'. Für den höchsten Gesichtspunkt aber ist hierin eine Person nicht zu erfassen. Ebendieses, o Grosskönig, hat auch die Nonne Vajirā in Gegenwart des Erhabenen (Buddhas) ausgesprochen mit den Worten[38]: ‚Wie nämlich infolge der Zusammenfügung der Bestandteile (des Wagens) das Wort ‚Wagen' sich ergibt, ebenso nimmt, wo die (fünf) Skandhas (zusammen) sind, die gemeine Meinung eine Person an.' "

„Wundervoll, Meister Nāgasena! erstaunlich, Meister Nāgasena! Vielerlei Fragen, die ich auf dem Herzen hatte, sind jetzt gelöst."

2. „Wie alt bist du (als Mönch), Meister Nāgasena?"

„Sieben Jahre, Grosskönig."

„Was sind diese deine sieben? Bist du sieben, oder ist die Zahl sieben?"

In diesem Augenblick warf gerade die, mit allen Insignien versehene, prächtig geschmückte Gestalt des Königs Menandros ihren Schatten in ein auf dem Boden stehendes Wassergefäss, so dass in diesem ihr Spiegelbild zu sehen war. Und der ehrwürdige Nāgasena sprach zum König Menandros: „Dieser dein Schatten, o Grosskönig, fällt auf den Boden und spiegelt sich im Wassergefäss. Wie nun, Grosskönig: bist du der König, oder ist das Spiegelbild der König?"

„Ich, Meister Nāgasena, bin der König, nicht ist dieses Spiegelbild der König. Von mir abhängig[39] ist das Dasein des Spiegelbildes."

„Genau so, o Grosskönig, ist die Zahl der Jahre sieben, nicht aber bin ich sieben. Vielmehr ist in Abhängigkeit von mir die Zahl sieben da, so wie

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

das Spiegelbild (in Abhängigkeit von dir), o Grosskönig."

„Wundervoll, Meister Nāgasena! erstaunlich, Meister Nāgasena! Vielerlei Fragen, die ich auf dem Herzen hatte, sind jetzt gelöst."

3. Der König sprach: „Meister Nāgasena, willst du (noch weiter) mit mir diskutieren?"

„Wenn du, o Grosskönig, als Gelehrter diskutieren willst, ja, wenn als König, nein."

„Wie diskutieren denn Gelehrte, Meister Nāgasena?"

„Wo Gelehrte diskutieren, o Grosskönig, da findet ein Aufwinden statt und ein Abwinden, ein Besiegen und ein Zurücknehmen (der falschen Behauptung), da wird ein Vorzug festgestellt und ein Gegenvorzug, — und bei alledem geraten Gelehrte nicht in Zorn. So diskutieren Gelehrte, Grosskönig."

„Wie aber, Meister, diskutieren Könige?"

„Könige, o Grosskönig, stellen im Disput eine Behauptung auf, und widerlegt jemand diese Behauptung, so verfügen sie eine Strafe gegen ihn. ‚Gebt dem Kerl seine Strafe!' heisst es da. So, Grosskönig, diskutieren Könige."

„Wie ein Gelehrter will ich diskutieren, Meister, nicht wie ein König. Ganz zwanglos, Hochwürden, sollst du reden, so zwanglos, wie du mit einem Mönch oder einem Novizen oder einem Laienbruder oder einem Tempeldiener dich unterredest. Sei ohne Furcht!"

„Sehr gut, Grosskönig," sagte dankbar der Senior.

Der König sprach: „Meister Nāgasena, ich möchte etwas fragen."

„Frage, o Grosskönig."

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

„Ich habe dich gefragt, Meister."[40]

„Ich habe geantwortet, Grosskönig."

„Was hast du denn geantwortet, Meister?"

„Was hast du denn gefragt, Grosskönig?"

Da dachte der König Menandros: „Gelehrt ist dieser Mönch, wohl fähig, mit mir zu diskutieren, und viele Dinge werde ich haben, über die ich ihn fragen möchte, so dass ich mit meinen Fragen noch nicht zu Ende sein werde, wenn bereits die Sonne untergeht. Wie wäre es, wenn ich mich morgen im Palast mit ihm unterredete?" Und der König sprach zu Devamantiya: „Teile jetzt du, Devamantiya, Hochwürden mit, dass eine (weitere) Unterredung mit dem König morgen im Palast stattfinden soll." Nach diesen Worten erhob sich der König Menandros von seinem Sitz, verabschiedete sich vom Sęnior Nāgasena, bestieg sein Ross und entfernte sich, ein über das andere Mal „Nāgasena, Nāgasena" murmelnd.

Und Devamantiya sprach zum ehrwürdigen Nāgasena: „Der König Menandros lässt dir sagen, Meister, dass morgen im Palaste die Unterredung (weiter) stattfinden soll."

„Sehr wohl," erwiderte erfreut der Senior.

Und früh am nächsten Morgen erschienen Devamantiya, Anantakāya, Mankura und Sabbadinna[41] vor dem König Menandros und sprachen zu ihm: „Soll, o Grosskönig, seine Hochwürden, Nāgasena, kommen?"

„Ja, er soll kommen."

„Mit wie vielen Mönchen soll er kommen?"

„Er mag so viele mitbringen, wie er will."

Da sprach Sabbadinna: „Soll er etwa, o Grosskönig, mit zehn Mönchen kommen?"

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Und zum zweiten Male sagte der König: „Er mag so viele Mönche mitbringen, wie er will."

Und zum zweiten Mal sprach Sabbadinna: „Soll er nicht, o Grosskönig, mit zehn Mönchen kommen?"

Und zum dritten Male sagte der König: „Er mag so viele Mönche mitbringen, wie er will."

Und zum dritten Male sprach Sabbadinna: „Lass ihn, o Grosskönig, mit zehn Mönchen kommen."

„Es ist aber die Bewirtung aller vorgesehen, und ich wiederhole: Er soll so viele Mönche mitbringen, wie er mag. Warum spricht der gute Sabbadinna anders? Sind wir etwa nicht vermögend genug, um den Mönchen Speise zu geben?"

Auf diese Worte gab Sabbadinna seinen Widerspruch auf.

4. Nunmehr begaben sich Devamantiya, Anantakāya und Mankura an den Ort, wo der ehrwürdige Nāgasena weilte, und sprachen, als sie angekommen waren, zum ehrwürdigen Nāgasena: „Der König, Meister Nāgasena, lässt dir ausrichten, du mögest kommen und so viele Mönche mitbringen, wie du willst." Darauf nahm der ehrwürdige Nāgasena, nachdem er sich am Vormittag angekleidet hatte, seinen Speisenapf und sein Mönchsgewand und machte sich mit den zahllosen Mönchen nach Sāgala auf den Weg.

Und Anantakāya, der an der Seite des ehrwürdigen Nāgasena ging, richtete an diesen die Worte: „Meister Nāgasena, wenn ich jetzt ‚Nāgasena' sage, wer ist da Nāgasena?"

Der Senior sprach: „Was meinst du wohl, wer da Nāgasena ist?"

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

„Jene Seele, die da als Innenluft (Atem) ein- und ausgeht, die, denke ich, ist Nāgasena."

„Wenn nun dieser Wind auszöge und nicht wiederkäme oder einzöge und nicht austräte, würde dann der Mensch leben?"

„Gewiss nicht, Meister."

„Wenn aber jene Muschelbläser ihre Muschel blasen, kommt da ihr Atem zu ihnen zurück?"

„Nein, Meister."

„Wenn ferner jene Pfeifenbläser ihre Pfeife blasen, kehrt da ihr Atem zu ihnen zurück?"

„Nein, Meister."

„Wenn ferner jene Hornbläser ihr Horn blasen, kehrt da ihr Atem zu ihnen zurück?"

„Nein, Meister."

„Aber warum sterben jene nicht?"

„Ich bin nicht fähig, mit dir, dem Kenner, zu disputieren. Guter Meister, erkläre mir, wie es sich verhält."

„Das ist keine Seele. Einatmen und Ausatmen sind Dispositionen des Körpers[42]." So erklärte der Senior nach dem Abhidharma[43]. Da bekannte sich Anantakāya als Upāsaka[44].

5. So kam denn der ehrwürdige Nāgasena zum Palast des Königs Menandros und setzte sich auf den ihm zurechtgemachten Sitz. Und der König Menandros bot in eigener Person dem ehrwürdigen Nāgasena und seinem Gefolge schmackhafte Speisen, feste und weiche, so lange an, bis sie dankten, schenkte jedem Mönch zwei Röcke und dem ehrwürdigen Nāgasena eine vollständige Mönchstracht und sprach alsdann zum ehrwürdigen Nāgasena: „Meister Nāgasena, nimm

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

mit zehn Mönchen hier Platz und lass die übrigen fortgehen." Und als der König Menandros sah, dass der ehrwürdige Nāgasena nicht mehr ass und seine Hand vom Mahl genommen hatte, nahm er einen niedrigen[45] Stuhl und setzte sich zu ihm. Und der König sprach: „Meister Nāgasena, worüber wollen wir uns unterhalten?"

„Wir streben einem Ziele zu, o Grosskönig. Lass dieses Ziel den Gegenstand unserer Unterhaltung sein."

Und der König sprach: „Welchen Zweck, Meister Nāgasena, hat euer Mönchtum, und was ist euer höchstes Ziel?"

Der Senior sprach: „Du weisst, Grosskönig, dass unser Mönchtum den Zweck hat, das gegenwärtige Leiden schwinden zu machen und neuem Leiden vorzubeugen, und dass unser höchstes Ziel ist, durch Aufgeben des Haftens (an der Welt) gänzlich zu erlöschen.[46]"

„Wie denn, Meister Nāgasena: haben alle Mönche dieses (hohe) Ziel?"

„Freilich nicht, Grosskönig. Einige werden Mönche um dieses Zieles willen, andere, um sicher zu sein vor der Tyrannei der Könige, andere, um nicht beraubt zu werden, wieder andere, weil Schulden sie bedrängen, und manche, um ihren Lebensunterhalt zu haben. Die aber das rechte Mönchtum befolgen, die befolgen es um dieses Zieles willen."

„Schwebte auch dir, Meister, dieses Ziel vor, als du in den Orden eintratest?"

„Ich, o Grosskönig, wurde schon als Knabe Mitglied des Ordens. Ich dachte damals nicht an ein

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

bestimmtes Ziel. Ich sagte mir: ‚Weise sind diese Çramanen, die dem Çākya-Sohne (Buddha) folgen. Sie werden mich belehren.' Und ich habe von Ihnen gelernt, und ich verstehe und sehe jetzt, dass diesem Ziel das Mönchtum dient."

„Du hast recht, Meister Nāgasena."

6. Der König sprach: „Meister Nāgasena, gibt es irgend jemand, der nach dem Tode nicht wiedergeboren wird?"

Der Senior sprach: „Der eine wird wiedergeboren, der andere nicht."

„Wer wird wiedergeboren und wer nicht?"

„Der Fehlerhafte[47] wird wiedergeboren, der Fehlerlose nicht."

„Du aber, Meister, wirst du wiedergeboren werden?"

„Wenn ich, o Grosskönig, (in der Sterbestunde) noch Verlangen nach Dasein haben werde, so werde ich wiedergeboren werden; andernfalls nicht."

„Gut, Meister Nāgasena."

7. Der König sprach: „Meister Nāgasena, wenn jemand nicht wiedergeboren wird, wird er da wegen seines scharfen Denkens nicht wiedergeboren?"

„Wegen seines scharfen Denkens, o Grosskönig, und wegen seiner Einsicht und wegen seiner sonstigen guten Eigenschaften."

„Ist aber nicht scharfes Denken[48] dasselbe wie Einsicht[49]?"

„Nein, Grosskönig, Denken und Einsicht sind zweierlei. Denken tun auch die Ziegen, Schafe, Ochsen, Büffel, Kamele und Esel. Aber Einsicht haben sie nicht."

„Gut, Meister Nāgasena."

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

8. Der König sprach: „Was ist die Eigentümlichkeit des Denkens, Meister, und was ist die Eigentümlichkeit der Einsicht?"

„Zusammenfassen (Synthese) hat das Denken als Merkmal, Abschneiden die Einsicht."

„Inwiefern ist Zusammenfassen das Wesen des Denkens und Abschneiden das der Einsicht? Gib mir ein Bild dafür."

„Kennst du die Gerstenschnitter, Grosskönig?"

„Freilich, Meister, die kenne ich."

„Und wie, Grosskönig, schneiden sie die Gerste?"

„Mit der linken Hand, Meister, ergreifen sie den Gerstenbüschel, und in die rechte Hand nehmen sie die Sichel und schneiden ihn damit ab."

„Ebenso, Grosskönig, ergreift der Religionsbeflissene mit seinem Denken seinen Verstand[50] und schneidet darauf mit seiner Einsicht seine Fehler ab. So also, Grosskönig, ist Zusammenfassen das Merkmal des Denkens und Abschneiden das der Einsicht."

„Gut, Meister Nāgasena."

9. Der König sprach: „Meister Nāgasena, du sprachst noch von anderen guten Eigenschaften. Was sind das für gute Eigenschaften?"

„Rechte Lebensführung, Grosskönig, und Glaube, Ausdauer, ernstes Denken und Konzentration[51]. Das sind jene guten Eigenschaften."

„Was ist das Merkmal der rechten Lebensführung (Tugend, Sittlichkeit)?"

„Die rechte Lebensführung hat als Merkmal, o Grosskönig, dass sie die Grundlage aller guten Eigenschaften ist. Die moralischen Kräfte, die Kennzeichen der Heiligkeit, der Pfad, das ernste Denken, die rechte

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Anstrengung, die Bedingungen des magischen Wirkens, die ekstatischen Zustände, die Befreiungen, die Konzentration, die Erlangungen[52]: sie alle haben die rechte Lebensführung zur Voraussetzung. Wer an der rechten Lebensführung festhält, Grosskönig, dem gedeihen alle guten Eigenschaften."

„Gib mir ein Bild."

„Gleichwie, o Grosskönig, die vielen Arten kleiner und grosser Lebewesen, die da werden, wachsen und sich entwickeln, auf die Erde sich stützen, auf der Erde ruhen in ihrem ganzen Wachstum: ebenso, o Grosskönig, entfaltet, auf die rechte Lebensführung sich stützend, in ihr fussend, der Religionsbeflissene die fünf moralischen Kräfte: Glaube, Ausdauer, ernstes Denken, Konzentration und Einsicht."

„Gib noch ein Bild."

„Gleichwie, o Grosskönig, alle Tätigkeiten, die körperliche Anstrengung verlangen, in Abhängigkeit von der Erde, auf der Erde als Stützpunkt vollzogen werden: ebenso, o Grosskönig, entfaltet, auf die rechte Lebensführung sich stützend, in ihr fussend, der Religionsbeflissene die moralischen Kräfte: Glaube, Ausdauer, ernstes Denken, Konzentration und Einsicht."

„Gib noch ein Bild."

„Gleichwie, o Grosskönig, ein Städtebauer, wenn er eine Stadt erbauen will, zuerst das Terrain säubert, indem er es von Stämmen und Gebüschen befreien und eben machen lässt, und dann erst die Strassen, Kreuzungen und Plätze anlegt und so die Stadt erbaut: ebenso, o Grosskönig, entfaltet, auf die rechte Lebensführung sich stützend, in ihr fussend, der Religionsbeflissene die fünf moralischen Kräfte:

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Glaube, Ausdauer, ernstes Denken, Konzentration und Einsicht."

„Gib noch ein Beispiel."

„Gleichwie, o Grosskönig, ein Akrobat, der seine Kunst zeigen will, zuerst durch Umgraben des Bodens und Entfernung der Steine und Scherben eine ebene Fläche sich schafft und erst dann, auf dem weichen Boden, seine Kunst zeigt: ebenso, o Grosskönig, entfaltet, auf die rechte Lebensführung sich stützend, in ihr fussend, der Religionsbeflissene die fünf moralischen Kräfte: Glaube, Ausdauer, ernstes Denken, Konzentration und Einsicht. Auch vom Erhabenen, o Grosskönig, ist dies ausgesprochen worden mit den Worten:

‚Auf ernste Lebensart gestützt
Pflegt Herz und Geist der weise Mann,
Entwirrt mit innigem Bemüh'n
Der kluge Mönch das Daseinsnetz.'[53]

‚Sie ist der Grund, der erdengleich die Menschen trägt,
Sie ist die Wurzel, daraus alles Gute wächst,
Sie ist der Eingang aller Buddha-Religion;
Dem Tugendlosen wird Erlösung nicht zuteil.'[54]"

„Gut, Meister Nāgasena."

10. Der König sprach: „Meister Nāgasena, was ist das Kennzeichen des Glaubens[55]?"

„Der Glaube, o Grosskönig, hat zwei Kennzeichen: die Beruhigung und das Vorwärtsstreben."

„Inwiefern, Meister, hat der Glaube die Beruhigung zum Merkmal?"

„Wenn der Glaube aufkommt, o Grosskönig, so müssen die Hindernisse[56] vor ihm weichen, und, frei von Hindernissen, wird das Herz rein, heiter, geklärt.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Insofern, o Grosskönig, hat der Glaube die Beruhigung zum Merkmal."

„Gib mir ein Gleichnis."

„Gleichwie, o Grosskönig, ein mächtiger Herrscher, der mit seinem vierfachen Heere auf dem Marsch sich befindet, über ein kleines Wasser kommt und das Wasser, von den Elefanten, Rossen, Wagen und Fussgängern aufgerührt, trübe, schmutzig und schlammig wird, und der grosse König gäbe nun, auf dem andern Ufer angelangt, seinen Leuten den Befehl: ‚Bringt mir zu trinken meine Leute, ich habe Durst,' so würden, falls im Besitze des Königs ein wasserklärender Edelstein (Zauberstein) sich befände, auf jenen Befehl hin die Leute den Edelstein in das Wasser werfen, und es würden infolgedessen in jenem Wasser der Sand und die Pflanzen verschwinden und der Schlamm sich setzen, so dass das Wasser so rein, klar und durchsichtig würde, dass man dem grossen König davon zu trinken bringen könnte. Dem Wasser, Grosskönig, ist das Herz zu vergleichen, den Dienern des Königs der Religionsbeflissene, dem Sand, den Wasserpflanzen und dem Schlamm die Sünden (Fehler)[51], dem wasserklärenden Edelstein der Glaube. Gleichwie in dem Wasser, in das der wasserklärende Edelstein geworfen ist, Sand und Pflanzen verschwinden und der Schlamm sich setzen und das Wasser rein, klar und durchsichtig werden muss: ebenso müssen, o Grosskönig, wenn der Glaube aufkommt, die Hindernisse vor ihm schwinden, und, frei von Hindernissen, wird das Herz rein, heiter und geklärt. In diesem Sinne, Grosskönig, ist Beruhigung das Merkmal des Glaubens."

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

„Und inwiefern hat der Glaube das Vorwärtsstreben als Merkmal, Meister?"

„Insofern, Grosskönig, der Religionsbeflissene, der bei anderen Herzensreinheit sieht, vorwärts strebt, um die erste oder die zweite oder die dritte oder die höchste Stufe auf dem Heilswege zu erreichen[58], und so sich Mühe gibt, das zu erlangen, was er noch nicht erlangt hat, das zu erfahren, was er noch nicht erfahren hat, das zu verwirklichen, was er noch nicht verwirklicht hat: insofern, Grosskönig, hat der Glaube das Vorwärtsstreben als Merkmal."

„Gib mir ein Gleichnis."

„Denke dir, Grosskönig, dass auf einen Berggipfel ein gewaltiger Regen sich ergiesst. Das abwärts fliessende Wasser füllt zuerst die Rinnen, Spalten und Schluchten des Berges und beginnt dann in einen Strom sich zu ergiessen, so dass derselbe über seine Ufer tritt. Nun kommen viele Leute, einer nach dem andern, und bleiben, da sie die (wahre) Breite und Tiefe des Flusses nicht kennen, furchtsam und zögernd am Ufer stehen. Endlich aber kommt ein Mann, der, im Vertrauen auf seine Kraft und Stärke, sich fest gürtet, in den Strom geht und hinübergelangt. Und jetzt, da sie jenen am andern Ufer sehen, durchqueren auch die vielen anderen den Strom. Geradeso, o Grosskönig, strebt der Religionsbeflissene, wenn er bei anderen Herzensreinheit sieht, vorwärts, um die erste oder die zweite oder die dritte oder die höchste Stufe des Heilweges zu erreichen, und gibt sich so Mühe, das zu erlangen, was er noch nicht erlangt hat, das zu erfahren, was er noch nicht erfahren hat, das zu verwirklichen, was er noch nicht verwirklicht hat. In-

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

sofern, o Grosskönig, hat der Glaube das Vorwärtsstreben als Merkmal. Auch der Erhabene, o Grosskönig, hat dieses wie folgt im Samyutta-Nikāya ausgesprochen:

‚Der Glaube führt uns durch den Strom,
Der Ernst uns durch die Lebenssee;
Standhaftigkeit besiegt das Leiden,
Und Einsicht macht von Fehlern rein.‘ “

„Gut, Meister Nāgasena.“

11. Der König sprach: „Meister Nāgasena, was ist das Kennzeichen der Ausdauer?“

„Das Unterstützen, Grosskönig, ist das Kennzeichen der Ausdauer. Durch die Ausdauer unterstützt bleiben alle guten Eigenschaften bestehen.“

„Gib ein Bild.“

„Gleichwie, Grosskönig, ein Mann, dessen Haus einzufallen droht, es durch einen neuen Pfosten stützt, und nun durch diese Stütze das Haus vor dem Fall bewahrt wird: so auch, Grosskönig, hat die Ausdauer das Unterstützen als Merkmal, und so bleiben, durch die Ausdauer unterstützt, alle guten Eigenschaften bestehen.“

„Gib ein weiteres Gleichnis.“

„Gleichwie, Grosskönig, wenn ein kleines Heer von einem grossen geschlagen worden ist, der König des ersteren alle möglichen Hilfsmittel und Verstärkungen heranzöge[53] und nun mit diesem (neuen Heere) das kleine Heer das grosse schlüge: ebenso, Grosskönig, hat die Ausdauer das Unterstützen als Merkmal, und so bleiben, durch die Ausdauer unterstützt, alle guten Eigenschaften bestehen. Denn der Erhabene, Grosskönig, hat gesagt: ‚Der ausdauernde

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Jünger der Wahrheit, ihr Mönche, vertreibt das Böse und bringt das Gute hervor, weist das Tadelnswerte ab und tut das Untadelhafte, bewahrt sich die Reinheit der Seele.' "

„Gut, Meister Nāgasena."

12. Der König sprach: „Meister Nāgasena, was ist das Kennzeichen des ernsten Denkens (der Meditation)[60]?"

„Wiederholung, Grosskönig, und Annehmen sind die Kennzeichen des ernsten Denkens."

„Inwiefern, Meister, hat das ernste Denken die Wiederholung als Merkmal?"

„Wo ernstes Denken aufkommt, o Grosskönig, da ruft es einem die Gegensätze des Nützlichen und Schädlichen, des Tadelnswerten und Untadelhaften, des Gemeinen und Edlen, des Schwarzen und Lichten u. s. w. ins Gedächtnis; da wiederholt man sich: ‚Dies sind die vier Richtungen des ernsten Denkens, dieses die vier Arten der rechten Anstrengung, dieses die vier Bedingungen des magischen Wirkens, dieses die fünf moralischen Kräfte, dieses die fünf Geisteskräfte, dieses die sieben Bedingungen der Erleuchtung, dieses ist der heilige achtfache Pfad, dieses die Ruhe, dieses die klare Erkenntnis, dieses das Wissen, dieses die Erlösung.' So übt der Religionsbeflissene die übenswerten Eigenschaften und nicht die nicht übenswerten; so erlangt er die Eigenschaften, deren er bedarf, und wird nicht teilhaftig derer, die er nicht haben darf. Insofern, Grosskönig, hat das ernste Denken die Wiederholung zum Merkmal."

„Gib ein Gleichnis."

„Gleichwie, o Grosskönig, der Schatzmeister eines

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

mächtigen Herrschers seinen königlichen Herrn früh und spät an seinen Ruhm erinnert mit den Worten: ‚So viele Kriegselefanten hast du, o König, so viel Reiterei, so viele Streitwagen, so viel Fussvolk, so viele Schätze, so viel Gold, so viel Reichtum. Bedenke das, Majestät!' und so ihm seine Machtmittel wiederholt: geradeso, o Grosskönig, ruft ernstes Denken, wo es aufkommt, einem die Gegensätze des Nützlichen und Schädlichen, des Tadelnswerten und Untadelhaften, des Gemeinen und Edlen, des Schwarzen und Lichten u. s. w. ins Gedächtnis, und man wiederholt sich: ‚Dies sind die vier Richtungen des ernsten Denkens, dieses die vier Arten der rechten Anstrengung, dieses die vier Bedingungen des magischen Wirkens, dieses die fünf moralischen Kräfte, dieses die fünf Geisteskräfte, dieses die sieben Erfordernisse der Erleuchtung, dieses ist der heilige achtfache Pfad, dieses die Ruhe, dieses die Erkenntnis, dieses das Wissen, dieses die Erlösung.' Und so übt der Religionsbeflissene die übenswerten Eigenschaften und nicht die nicht zu übenden; so erlangt er die Eigenschaften, deren er bedarf, und wird nicht teilhaftig derer, die er nicht haben darf. Insofern, Grosskönig, hat das ernste Denken die Wiederholung zum Merkmal."

„Und inwiefern, Meister, hat das ernste Denken das Annehmen als Kennzeichen?"

„Wo, o Grosskönig, ernstes Denken aufkommt, da erforscht man die Wirkungen der guten und bösen Eigenschaften, da findet man: ‚Diese Eigenschaften sind gut, jene böse; diese Eigenschaften sind nützlich, jene schädlich,' und so stösst der Religionsbeflissene die bösen Eigenschaften von sich und nimmt die guten

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

an, legt die schädlichen Eigenschaften ab und nimmt die nützlichen an. Insofern, Grosskönig, ist Annehmen ein Merkmal des ernsten Denkens."

„Gib ein Bild."

„Gleichwie, o Grosskönig der vertrauliche Berater jenes mächtigen Herrschers, der da weiss, was dem Könige heilsam ist und was nicht, zu ihm sagt: ‚Das ist gut für den König, das schlecht, dieses nützlich, jenes schädlich,' und infolgedessen der König das Böse abweist, das Gute annimmt, das Schädliche abweist, das Nützliche annimmt: ebenso, o Grosskönig, geht man, wo ernstes Denken aufkommt, den Wirkungen der guten und bösen Eigenschaften nach und findet: ‚Diese Eigenschaften sind gut, jene böse; diese Eigenschaften sind nützlich, jene schädlich,' und so stösst der Religiosbeflissene die bösen Eigenschaften von sich und nimmt die guten an, legt die schlechten Eigenschaften ab und nimmt die nützlichen an. Insofern, Grosskönig, hat ernstes Denken das Annehmen zum Merkmal. Auch hat, Grosskönig, der Erhabene so gesprochen: ‚Das ernste Denken, wahrlich, ihr Mönche, nenne ich den Massstab aller Dinge.[61]' "

„Gut, Meister Nāgasena."

13. Der König sprach: „Was, o Meister, ist das Kennzeichen der Konzentration[62]?"

„Dass sie der Leiter (Führer) ist, o Grosskönig, ist das Kennzeichen der Konzentration. Denn sämtliche guten Eigenschaften, so viele es ihrer gibt, haben die Konzentration als Leitung, haben die Konzentration als Niederung, haben die Konzentration als Abhang, haben die Konzentration als Senkung."[63]

„Gib ein Gleichnis."

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

„Gleichwie, o Grosskönig, an einer Hütte mit einem Spitzdache[64] alle Dachsparren, so viele es deren gibt, zur Spitze hinaufgehen, von der Spitze hinabgehen, an der Spitze sich treffen, so dass für alle zusammen an der Spitze der höchste Punkt ist: ebenso, o Grosskönig, haben sämtliche guten Eigenschaften, so viele es deren gibt, die Konzentration als Leitung, die Konzentration als Niederung, die Konzentration als Abhang, die Konzentration als Senkung."

„Gib noch ein Gleichnis."

„Stelle dir, Grosskönig, irgend einen König vor, der die vier Abteilungen seines Heeres in eine Schlacht führt. Die ganze Armee — Elefanten, Reiterei, Schlachtwagen, Fussvolk — hat ihn als ihren Leiter, sieht auf ihn zurück, richtet sich nach ihm in allen Dingen, bewegt sich um ihn als ihren Mittelpunkt. So auch Grosskönig, haben sämtliche guten Eigenschaften, so viele es ihrer gibt, die Konzentration als Leitung, die Konzentration als Niederung, die Konzentration als Abhang, die Konzentration als Senkung. So, Grosskönig, hat die Konzentration dies als Kennzeichen, dass sie der Leiter ist. Dieses hat der Erhabene ausgesprochen mit den Worten[65]: ‚Übt die Konzentration, ihr Mönche! Der Gesammelte[66] erkennt die Dinge, wie sie wirklich sind.'"

„Gut, Meister Nāgasena."

14. Der König sprach: „Meister Nāgasena, was ist das Kennzeichen der Einsicht[67]?"

„Ich sagte bereits, Grosskönig, dass die Einsicht das Abschneiden als Kennzeichen hat. Doch hat sie auch das Erhellen als Kennzeichen."

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

„Und inwiefern hat die Einsicht das Erhellen zum Kennzeichen?“

„Wenn, o Grosskönig, die Einsicht entsteht, so zerstreut sie die Finsternis der Unwissenheit, so lässt sie die Helligkeit des Wissens erscheinen, so lässt sie das Licht der Erkenntnis erstrahlen, so macht sie die Heiligen Wahrheiten[68] klar, so dass der Religionsbeflissene alsbald mittels der vollkommenen Einsicht die Dauerlosigkeit, das Leiden und die Wesenlosigkeit (aller Dinge)[69] erkennt.“

„Gib ein Gleichnis.“

„Gleichwie, o Grosskönig, jemand in ein dunkles Zimmer eine Lampe bringt und nun die Lampe die Finsternis zerreisst, Helligkeit erzeugt, Licht erstrahlen lässt und alle Dinge sichtbar macht: ebenso, o Grosskönig, zerstreut die Einsicht, wo sie aufkommt, die Finsternis der Unwissenheit, lässt die Helle des Wissens erscheinen, lässt das Licht der Erkenntnis erstrahlen, macht die Heiligen Wahrheiten klar, und es erkennt jetzt der Religionsbeflissene mit vollkommener Einsicht, dass alles vergänglich, leidvoll und wesenlos ist. So hat, o Grosskönig, die Einsicht das Erhellen zum Merkmal.“

„Gut, Meister Nāgasena.“

15. Der König sprach: Meister Nāgasena, dienen alle diese Eigenschaften, so verschieden sie sind, dem gleichen Zweck?“

„Ja, Grosskönig. Alle diese Eigenschaften, so verschieden sie sind, haben ein und dasselbe Ergebnis: sie beseitigen die Fehler.“

„Wie ist das möglich? Gib mir ein Gleichnis.“

„Gleichwie, Grosskönig, die verschiedenen Teile

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

eines Heeres — Elefanten, Reiterei, Streitwagen und Fussvolk — ein und dasselbe Ziel zuwegebringen, nämlich die Besiegung des feindlichen Heeres: ebenso, Grosskönig, erreichen jene Eigenschaften, so verschieden sie sind, einen und denselben Zweck: sie beseitigen die Fehler."

„Gut, Meister Nāgasena."

Ende des ersten Kapitels.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Zweites Kapitel.

Der König sprach: „Meister Nāgasena, ist der, welcher entsteht, derselbe (wie vorher) oder ein anderer?[10]“

Der Senior sprach: „Weder derselbe noch ein anderer.“

„Gib ein Gleichnis.“

„Nun, was meinst du, Grosskönig: als du ein kleines Kind warst, jung, zart, ohne Kenntnis von der Welt, warst du da derselbe wie jetzt, da du gross bist?“

„Nein, Meister. Verschieden ist jenes junge, zarte, unwissende Kindlein von mir, dem Erwachsenen.“

„Wenn es so ist, Grosskönig, so hast du (der hier vor mir steht) also keine Mutter gehabt, keinen Vater, keinen Lehrer, so hast du keine Schule durchgemacht, bist nicht in der Moral und nicht in der Weisheit unterwiesen worden! Wie, Grosskönig? Hat der Embryo im ersten Stadium eine andere Mutter als im zweiten, hat er im dritten Stadium eine andere und

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

im vierten Stadium wieder eine andere Mutter? Ist die Mutter des kleinen Kindes eine andere als die des Erwachsenen? Ist es ein anderer, der die Schule besucht, und ein anderer, der aus ihr entlassen wird? Ist der Verbrecher verschieden von dem, der durch Hand- oder Fussabhauen für das Verbrechen bestraft wird?"

„Gewiss nicht, Meister. Aber wie würdest denn du, Meister, dieses erklären?"

Der Senior sprach: „Ich, o Grosskönig, war jenes junge, zarte, unwissende Kindlein, und ich bin jetzt der Erwachsene. Denn mit Hinblick auf[75] diesen (ohne Unterbrechung fortbestehenden) Körper werden (im Denken) alle jene (Stadien) zu einer Einheit verbunden."

„Gib mir ein Bild."

„Stelle dir vor, Grosskönig, dass jemand eine Lampe anzündet: könnte diese wohl die ganze Nacht durch brennen?"

„Freilich, Meister, das könnte sie."

„Wie nun, Grosskönig: ist die Flamme in der ersten Nachtzeit dieselbe wie die in der mittleren Nachtzeit?"

„Nein, Meister."

„Und die in der mittleren Nachtzeit dieselbe wie die in der letzten Nachtzeit?"

„Nein, Meister."

„Wie denn, Grosskönig: war es eine andere Lampe, die in der ersten, eine andere, die in der mittleren, und eine andere, die in der letzten Nachtzeit brannte?"

„Nein, Meister. An dieselbe Lampe gebunden[75] hat das Licht die ganze Nacht durch gebrannt."

In derselben Weise, Grosskönig, erneuert sich

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

die Existenz (wörtlich ‚Fortdauer') der Wesen und Dinge[71]. Ein anderer entsteht, ein anderer vergeht. Ohne Pause erneuert sie sich[72], und so gelangt weder als derselbe noch als ein anderer der Mensch bis zu seinem letzten Bewusstseinsakt.“[73]

„Gib noch ein Bild.“

„Es ist hiermit wie mit Milch, die, nachdem sie einmal der Kuh entnommen ist, nach einiger Zeit zuerst zu Setzmilch wird, dann von Setzmilch zu Butter sich umwandelt und darauf von Butter in Ghrita[74]. Wenn nun, Grosskönig, jemand so spräche: ‚Die Milch ist ein und dasselbe wie die Setzmilch, wie die Butter und wie das Ghrita,' könnte man dem wohl recht geben?“

„Nein, Meister. In Abhängigkeit von[75] jener ist dieses entstanden (wäre die richtige Antwort).“

„In derselben Weise, Grosskönig, erneuert sich die Existenz der Wesen und Dinge. Ein anderer entsteht, ein anderer vergeht. Ohne Pause erneuert sie sich, und so gelangt weder als derselbe noch als ein anderer der Mensch bis zu seinem letzten Bewusstseinsakt.“

„Gut, Meister Nāgasena.“

2. Der König sprach: „Meister Nāgasena, wer nicht wiedergeboren wird, weiss der, dass er nicht wiedergeboren wird?“

„Freilich, Grosskönig.“

„Wie kann er das wissen, Meister?“

„Daraus, dass die nähere sowohl wie die entferntere Ursache des Wiedergeborenwerdens[76] bei ihm

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

zu existieren aufgehört hat, erkennt er, dass er nicht wiedergeboren werden wird."

„Gib ein Gleichnis."

„Wenn, o Grosskönig, ein Ackerbau treibender Hausherr pflügt und sät und seinen Kornboden füllt und darauf eine Zeit lang weder pflügt noch sät, sondern von dem aufgespeicherten Getreide lebt, es fortgibt oder nach Bedarf damit wirtschaftet: würde wohl, Grosskönig, dieser Ackerbau treibende Hausherr merken, dass sein Kornboden nicht voll wird?"

„Freilich, Meister, das würde er merken."

„Woran würde er es merken?"

„Daran, dass die nähere und die entferntere Ursache[77], durch die sein Kornboden sich füllte, zu wirken aufgehört hat."

„Gerade so, Grosskönig, erkennt man, dass man nicht wiedergeboren wird, daran, dass die nähere und die entferntere Ursache des Wiedergeborenwerdens aufgehört hat."

„Gut, Meister Nāgasena."

3. Der König sprach: „Meister Nāgasena, hat derjenige, welcher Vernunft hat, auch Einsicht?"[78]

„Ja, Grosskönig."

„Wie, Meister? Sind Vernunft und Einsicht dasselbe?"

„Ja, Grosskönig,"

„Wenn nun, Meister, jemand Vernunft und, was dasselbe ist, Einsicht hat, kann der noch fehlgehen oder nicht?"

„In einer Hinsicht, o Grosskönig, kann er fehlgehen, in einer anderen nicht."

„Worin könnte er fehlgehen, Meister?"

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

„Er könnte sich irren in Künsten, die er nicht gelernt hat, oder mit Bezug auf eine Gegend, die er bisher nicht gesehen hat, oder bei Namen und Ausdrücken, die ihm neu sind."

„Und worin könnte er nicht fehlgehen?"

„In dem, Grosskönig, was durch jene Einsicht bewirkt worden ist: in der Erkenntnis der Vergänglichkeit, des Leidens und der Wesenlosigkeit.[69]"

„Und was wird aus seiner falschen Ansicht[69] (betreffs dieser Punkte)?"

„Die falsche Ansicht, Grosskönig, geht in dem Augenblick, wo die Vernunft aufkommt, in dieser zugrunde."

„Gib mir ein Gleichnis."

„Gleichwie, o Grosskönig, jemand in ein dunkles Zimmer eine Lampe bringt und infolgedessen die Finsternis schwindet und Licht erscheint: geradeso, Grosskönig, geht in dem Augenblick, wo die Vernunft aufkommt, der Wahn zugrunde."

„Und was wird aus seiner Einsicht, Meister?"

„Wenn die Einsicht, Grosskönig, ihre Wirkung getan hat, so schwindet auch sie. Aber was durch jene Einsicht bewirkt worden ist: die Erkenntnis der Vergänglichkeit, des Leidens und der Wesenlosigkeit, das schwindet nicht."

„Meister Nāgasena, gib mir ein Gleichnis für das, was du da sagst: dass die Einsicht, wenn sie ihre Wirkung getan, schwindet, dass aber das, was jene Einsicht gewirkt hat: die Erkenntnis der Vergänglichkeit, des Leidens und der Wesenlosigkeit, nicht schwindet."

„Denke dir, Grosskönig, es käme jemand bei

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Nacht auf den Gedanken, einen Brief zu schreiben. Er lässt seinen Sekretär rufen, die Lampe anzünden und diktiert den Brief, und, nachdem der Brief beendigt, lässt er die Lampe löschen. Wie nun, obwohl die Lampe ausgelöscht ist, der Brief bestehen bleibt: ebenso, Grosskönig, schwindet zwar die Einsicht, nachdem sie ihre Wirkung getan, aber was durch sie bewirkt worden ist: die Erkenntnis der Vergänglichkeit, des Leidens und der Wesenlosigkeit, das schwindet nicht."

„Gib noch ein Gleichnis."

„In den Ländern des Ostens, Grosskönig, haben die Bauern die Gewohnheit, vor jedem Hause fünf Töpfe Wasser gefüllt zu halten, um ein ausbrechendes Feuer gleich unterdrücken zu können. Denke dir nun, der Brand wäre ausgebrochen, und es seien die fünf Töpfe Wasser darauf entleert und das Feuer dadurch gelöscht worden: würden da wohl, Grosskönig, die Leute daran denken, noch weiter mit den Töpfen zu hantieren?"

„Nein, Meister. Sie würden die Töpfe fortstellen. Was sollen sie noch mit den Töpfen?"

„Die fünf Töpfe Wasser, Grosskönig, sind die fünf moralischen Kräfte: die Kraft des Glaubens, der Ausdauer, des ernsten Denkens, der Konzentration und der Einsicht; den Bauern ist der Religionsbeflissene zu vergleichen und dem Feuer die Fehler (Sünden). Wie durch die fünf Töpfe Wasser das Feuer gelöscht wird, so werden durch die fünf moralischen Kräfte die Fehler getilgt, und sind diese einmal getilgt, so erscheinen sie nicht wieder. Ebenso, Grosskönig, schwindet zwar die Einsicht, nachdem sie ihr Werk getan, aber was durch die

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Einsicht bewirkt worden ist: die Erkenntnis der Vergänglichkeit, des Leidens und der Wesenlosigkeit, das schwindet nicht."

„Gib noch ein Gleichnis."

„Es ist hiermit, Grosskönig, wie mit einem Arzte, der, mit den fünf Hauptarzneimitteln versehen, zu einem Kranken sich begibt, die Arzneimittel zerreibt und sie dem Kranken zu trinken gibt. Wenn nun hierdurch die Krankheit verschwindet, würde es da wohl dem Arzte einfallen, noch weiter die Arzneimittel anzuwenden?"

„Nein, Meister. Sie haben ja ihre Wirkung getan! Wozu soll er sie noch anwenden?"

„Den fünf Hauptarzneimitteln, Grosskönig, sind die fünf moralischen Kräfte zu vergleichen: die Kraft des Glaubens, der Ausdauer, des ernsten Denkens, der Konzentration und der Einsicht; dem Arzte der Religionsbeflissene; der Krankheit die Fehler; dem Kranken der Weltmensch (gewöhnliche Mensch). Gleichwie durch die fünf Hauptarzneimittel die Defekte des Kranken beseitigt worden sind und der Kranke nunmehr gesund geworden ist: ebenso werden durch die fünf moralischen Kräfte die Fehler beseitigt, so dass sie nicht wiederkommen, und so auch, Grosskönig, schwindet zwar die Einsicht da, wo sie ihr Werk getan hat, aber was durch jene Einsicht erreicht worden ist: die Erkenntnis der Unbeständigkeit, des Leidens und der Wesenlosigkeit, das bleibt bestehen."

„Gib noch ein Gleichnis."

„Es ist hiermit wie mit einem schlachtenkundigen Krieger, der fünf Wurfspiesse nimmt und in die

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Schlacht zieht, um das feindliche Heer zu besiegen. Würde wohl ein solcher, nachdem er seine fünf Speere geworfen hat und nachdem das feindliche Heer geschlagen ist, daran denken, nochmals die fünf Wurfspiesse zu gebrauchen?"

„Nein, Meister. Sie haben ja ihre Wirkung getan! Wozu sollen sie ihm noch dienen?"

„Den fünf Wurfspiessen, Grosskönig, sind die fünf moralischen Kräfte: die Kraft des Glaubens, der Ausdauer, des ernsten Denkens, der Konzentration und der Einsicht, zu vergleichen; dem schlachtenkundigen Krieger der Religionsbeflissene; dem feindlichen Heere die Fehler. Wie durch die fünf Wurfspiesse das feindliche Heer, so werden durch die fünf moralischen Kräfte die Fehler überwunden, und sind die Fehler einmal vernichtet, so erscheinen sie nicht wieder. Und so auch, Grosskönig, schwindet zwar die Einsicht da, wo sie ihr Werk getan hat, aber was durch jene Einsicht erreicht worden ist: die Erkenntnis der Unbeständigkeit, des Leidens und der Wesenlosigkeit, das bleibt bestehen."

„Gut, Meister Nāgasena."

4. Der König sprach: „Meister Nāgasena, empfindet der, welcher nicht wiedergeboren wird[80], noch irgend welches Unlustgefühl?"

Der Senior sprach: eine Art empfindet er, eine andere nicht."

„Wieso?"

„Körperliches Leiden kann er noch empfinden, seelisches Leiden nicht mehr."

„Inwiefern, Meister Nāgasena, kann er noch körper-

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

liches Leiden, aber nicht mehr seelisches Leiden empfinden?“

„Weil die nähere und die entferntere Ursache[81] des körperlichen Unlustgefühls nicht aufgehört hat, deshalb empfindet er noch körperliche Unlustgefühle, und weil die nähere und entferntere Ursache des seelischen Unlustgefühls aufgehört hat, deshalb empfindet er kein seelisches Unlustgefühl mehr. Dies hat auch der Erhabene, o Grosskönig, mit den Worten ausgesprochen: ‚Ein Gefühl nur empfindet er: das körperliche; das seelische nicht.‘“

„Meister Nāgasena, warum verlässt ein solcher nicht das Dasein, wenn er leidet?“

„Für den Arhat[58], Grosskönig, gibt es kein Begünstigen und kein Abstossen. Der Arhat schüttelt nicht die unreife Frucht ab: als ein Weiser wartet er, bis sie reif ist. Dies hat, o Grosskönig, der Senior Sāriputta, der Heerführer des Glaubens, in den Versen ausgesprochen:

‚Nicht sehne ich den Tod herbei,
Nicht wünsche ich das Leben mir.
Ich warte bis die Stunde kommt,
Gleichwie des Solds der Söldner harrt.
Nicht sehne ich den Tod herbei,
Nicht wünsche ich das Leben mir.
Ich warte bis die Stunde kommt,
Gedankenvoll und klar bewusst.‘“

„Gut, Meister Nāgasena.“

5. Der König sprach: „Meister Nāgasena, ist das angenehme Gefühl nützlich oder schädlich oder indifferent?“[82]

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

„Es kann, Grosskönig, nützlich sein, es kann schädlich sein, es kann indifferent sein."

„Aber, Meister, das Nützliche ist doch nicht schmerzlich und das Schmerzliche nicht nützlich! Wie sollte etwas Nützliches entstehen können, das zugleich schmerzlich ist (oder etwas Schädliches, das zugleich angenehm ist)?"

„Nun, was meinst du, Grosskönig: wenn ein Mann hier in der einen Hand eine zum Glühen erhitzte Eisenkugel und in der andern Hand einen eisigen Schneeball hielte, würden da nicht alle beide ihn brennen?"

„Freilich, Meister."

„Sind denn beide heiss?"

„Nein, Meister."

„Oder sind beide kalt, Grosskönig?"

„Nein, Meister."

„So höre, wie du widerlegt wirst. Wenn (nur) die Hitze brennt und nicht beide heiss sind, so kann nicht von ihr der Schmerz herrühren; und wenn (nur) die Kälte brennt und nicht beide kalt sind, so kann auch von jener der Schmerz nicht kommen. Wie sollten sie denn, Grosskönig, dich beide brennen, da doch nicht beide heiss und nicht beide kalt sind, sondern die Kugel heiss und der Schneeball kalt ist? Dass beide dich brennen, kann weder von der Hitze noch von der Kälte kommen."

„Ich bin nicht fähig, mit dir, dem Kenner, zu diskutieren. Guter Meister, erkläre mir, wie es sich verhält."

Da belehrte der Senior den König Menandros nach dem Abhidharma wie folgt: „Jene sechs[83], Grosskönig,

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

sind die Freuden des weltlichen Lebens und jene anderen sechs die des religiösen Lebens. Jene sechs sind die Leiden des weltlichen Lebens und jene anderen sechs die des religiösen Lebens. Sechs Arten indifferenter Empfindungen gibt es im weltlichen und ebensoviele im religiösen Leben. Das sind sechs mal sechs. Und zwar gibt es sechsunddreissig Arten vergangener, sechsunddreissig Arten zukünftiger und sechsunddreissig Arten gegenwärtiger Gefühle, so dass die Gesamtsumme aller Gefühle hundertundacht ist."

„Gut, Meister Nāgasena."

6. Der König sprach: „Meister Nāgasena, was ist es, das wiedergeboren wird?"

Der Senior sprach: „Das geistig-leibliche Wesen (‚Name-und-Form'), Grosskönig, wird wiedergeboren."

„Ist es dieses selbe geistig-leibliche Wesen, das wiedergeboren wird?"

„Nein, Grosskönig, nicht dieses selbe geistig-leibliche Wesen wird wiedergeboren, aber durch dieses geistig-leibliche Wesen werden Werke (Karman) vollbracht, gute und schlechte, und durch diese Werke wird ein anderes geistig-leibliches Wesen wiedergeboren[84]."

„Wenn, o Meister, nicht dasselbe geistig-leibliche Wesen wiedergeboren wird, würde man dann nicht (durch die Wiederverkörperung) von den Folgen seiner schlechten Werke befreit werden?"

Der Senior sprach: „Stelle dir vor, Grosskönig, es hätte jemand einem anderen eine Mango-Frucht gestohlen, und der Eigentümer hätte den Dieb abgefasst und vor den König geführt, und es würde nun jener auf die Beschuldigung antworten: ‚Majestät! Ich habe die Mangos dieses Mannes nicht weggenommen.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Es sind andere Mangos, die jener gepflanzt hat, und andere Mangos, die ich fortgenommen habe. Ich verdiene keine Strafe. Wie nun, Grosskönig: wäre dieser Mann strafbar?"

„Freilich, Meister, er müsste bestraft werden."

„Aus welchem Grunde?"

„Weil, was er auch einwenden mag, er wegen des letzten (gestohlenen) Mangos strafbar ist, da dieser nicht ohne den ersten (gepflanzten) hätte entstehen können."

„Geradeso, Grosskönig, ist ein Mensch, wenn er als das gegenwärtige geistig-leibliche Wesen gute oder böse Werke tut und nun kraft dieser Werke als ein anderes geistig-leibliches Wesen wiedergeboren wird, darum von den Folgen seiner bösen Taten nicht befreit."

„Gib ein zweites Gleichnis."

„Es ist, wie wenn jemand einem anderen Reis oder Zucker stiehlt und dann dasselbe sich ereignete wie in dem vorigen Fall. Oder es ist, Grosskönig, wie wenn jemand in der kalten Jahreszeit ein Feuer anzündet, sich daran wärmt und, ohne es ausgelöscht zu haben, fortgeht, und nun das Feuer das Feld eines anderen Mannes niederbrennt, und darauf dieser den ersteren ergreift und zum König bringt mit der Behauptung: „Dieser Mann, o König, hat mein Feld eingeäschert," worauf aber der andere entgegnete: „Majestät! Ich habe nicht das Feld dieses Mannes angezündet. Verschieden ist das Feuer, das ich zu löschen unterliess, von dem, durch welches das Feld dieses Mannes eingeäschert worden ist. Ich bin unschuldig.'

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Was meinst du, Grosskönig, wäre der Mann als strafbar zu erklären?“

„Gewiss, Meister, er wäre als strafbar zu erklären.“

„Und warum?“

„Weil, Meister, was er auch einwenden mag, er insofern wegen des letzten Feuers strafbar ist, als dieses nicht ohne das erste hätte entstehen können.“

„Geradeso, Grosskönig, ist ein Mensch, wenn er als das gegenwärtige geistig-leibliche Wesen gute oder böse Werke tut und kraft dieser Werke als ein anderes geistig-leibliches Wesen wiedergeboren wird, darum von den Folgen seiner bösen Taten nicht befreit.“

„Gib noch ein Gleichnis.“

„Denke dir, Grosskönig, es sei jemand mit seiner Lampe auf seine Dachkammer gegangen und verzehrte dort sein Mahl. Die flammende Lampe setzt das Stroh in Brand, durch das brennende Stroh gerät das Haus in Flammen und von dem Haus aus verbreitet sich der Brand über das ganze Dorf. Das Dorfvolk ergreift jenen Mann und spricht zu ihm: ‚Kerl, was hast du unser Dorf anzuzünden?‘ Der aber erwidert: ‚Ich habe nicht das Dorf angezündet. Die Lampenflamme, bei deren Licht ich ass, hat nichts zu tun mit dem Feuer, das das Dorf in Brand gesetzt hat.‘ Wie nun, Grosskönig, wenn die Streitenden sich an dich wendeten: wessen Partei würdest du da ergreifen?“

„Die des Dorfvolkes, Meister.“

„Und warum?“

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

„Weil, was auch jener sagen mag, doch von ihm das Feuer ausgegangen ist."

„Ebenso, Grosskönig, ist es zwar ein anderes geistig-leibliches Wesen, das stirbt, und ein anderes geistig-leibliches Wesen, das wiedergeboren wird. Aber doch ist dieses aus jenem hervorgegangen und darum von dessen Sünden nicht befreit."

„Gib mir noch ein Gleichnis."

„Stelle dir vor, Grosskönig, dass ein Mann sich ein junges Mädchen (als künftige Frau) wählte, den Preis dafür bezahlte und fortginge. Nach einiger Zeit wäre nun das Mädchen in das heiratsfähige Alter gekommen, und jetzt bezahlte ein anderer Mann den Preis und führte sie in die Ehe. Darauf käme der erste wieder und spräche zu diesem: ‚Wie konntest du dich unterstehen, mein Weib fortzuführen!' Der aber sagte: ‚Ich nehme dir nicht dein Weib. Das junge, zarte Mädchen, das du gewählt und bezahlt hast, ist verschieden von diesem grossen, erwachsenen Mädchen, das ich gewählt und bezahlt habe.' Und streitend kämen die Leute zu dir. Wessen Sache, Grosskönig, würdest du da unterstützen?"

„Die des ersten Mannes, Meister."

„Aus welchem Grunde?"

„Weil, was auch immer jener sagen mag, doch dieses erwachsene Mädchen aus jenem (Kinde) sich entwickelt hat."

„Geradeso, Grosskönig, ist zwar die Persönlichkeit[85], welche stirbt, verschieden von der, die wiedergeboren wird. Aber doch ist diese aus jener entstanden und eben darum von deren Sünden nicht befreit."

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

„Gib noch ein Gleichnis."

„Denke dir, Grosskönig, es hätte jemand bei einem Hirten einen Topf Milch gekauft und er hätte diesen zur Aufbewahrung dort gelassen und wäre mit den Worten fortgegangen: ‚Morgen will ich ihn holen,' und es wäre nun aus der Milch am andern Tag Setzmilch geworden. Der Mann käme wieder und sagte: ‚Gib mir meinen Topf Milch' und bekäme die Setzmilch angeboten, worauf er entgegnete: ‚Ich habe keine Setzmilch von dir gekauft. Gib mir meinen Topf Milch.' Der andere aber sagte: ‚Deine Milch ist, ohne dass du es wusstest, zu Setzmilch geworden.' Und streitend wendeten sich die beiden an dich. Zu wessen Gunsten würdest du entscheiden, Grosskönig?"

„Zu Gunsten des Hirten, Meister."

„Warum?"

„Weil trotz allem, was der andere einwenden mag, die Setzmilch doch aus der gekauften Milch entstanden ist."

„Geradeso, Grosskönig, ist zwar die Persönlichkeit, welche stirbt, verschieden von der, die wiedergeboren wird. Aber diese ist doch aus jener entstanden und eben darum von deren Sünden nicht befreit."

„Gut, Meister Nāgasena."

7. Der König sprach: „Meister Nāgasena, wirst du noch einmal wiedergeboren werden?"

„Warum fragst du, Grosskönig? Ich habe dir doch bereits gesagt, dass ich wiedergeboren werde, falls ich in der Sterbestunde noch irdische Gelüste habe; im anderen Falle nicht."

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

„Gib mir ein Gleichnis hierfür."

„Denke dir, Grosskönig, ein Mann hätte seinem König einen Dienst erwiesen, und der König, zufrieden mit ihm, hätte ihm dafür ein Amt gegeben, und jener führte nun sein Amt und genösse dabei jede Art von Bequemlichkeit, erklärte aber den Leuten: ‚Der König hat mir garnichts vergolten.' Würde ein solcher wohl recht handeln?"

„Gewiss nicht, Meister."

„Ebenso ist es mit deiner letzten Frage, Grosskönig, da ich dir doch schon erklärt hatte, dass ich wiedergeboren würde, falls ich in der Sterbestunde noch irdische Gelüste haben sollte, im anderen Falle nicht."

„Gut, Meister Nāgasena."

8. Der König sprach: „Meister Nāgasena, du sprachst von ‚Name-und-Form' (dem geistig-leiblichen Wesen, der Persönlichkeit). Was bedeutet dabei ‚Name' und was ‚Form'?"

„Was es an einem Wesen Grobstoffliches gibt, das ist ‚Form', und was es Feines, Seelisches, Geistiges an ihm gibt, das ist ‚Name'."

„Woher kommt es, Meister Nāgasena, dass nicht der ‚Name' für sich wiedergeboren wird oder die ‚Form' für sich?"

„Diese beiden, Grosskönig, sind untrennbar mit einander verknüpft: nur als Einheit können sie ins Dasein treten."

„Gib ein Gleichnis."

„Gleichwie, Grosskönig, eine Henne Dotter und Eischale nicht getrennt legen kann, weil Dotter und Eischale so von einander abhängig sind, dass sie nur

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

als Einheit entstehen können: ebenso, Grosskönig, würde es keine ‚Form' geben, wenn es keinen ‚Namen' gäbe. Denn ‚Name' und ‚Form' sind derart von einander abhängig, dass sie nur zusammen entstehen können, und so geschieht es seit undenkbarer Zeit."

„Gut, Meister Nāgasena."

9. Der König sprach: „Du sprichst von der langen Zeit, Meister Nāgasena. Was bedeutet dieses Wort ‚Zeit'[86]?"

„Die vergangene Zeit, Grosskönig, die zukünftige Zeit und die gegenwärtige Zeit."

„Ist denn, Meister, die Zeit etwas Existierendes?"

„Es gibt Zeit, die existiert, Grosskönig, und solche, die nicht existiert."

„Welche Zeit existiert, Meister, und welche nicht?"

„Die Zeit existiert nicht, Grosskönig, die den Dingen[87] entspricht, die nicht mehr da sind, die geschwunden, vernichtet oder gänzlich verwandelt sind. Aber wo Dinge[88] ihre Wirkung tun oder die Möglichkeit des Wirkens in sich tragen oder anderswie zu einem neuen Dasein drängen, da existiert die Zeit. Und für Wesen, die nach dem Tode anderswo wiedererscheinen, auch für die existiert die Zeit. Hingegen für Wesen, die, wenn sie gestorben sind, nirgends wiedergeboren werden, gibt es keine Zeit[89]. Und auch für die gänzlich erloschenen (erlösten) Wesen[90] existiert die Zeit nicht, weil sie von allem befreit sind."

„Gut, Meister Nāgasena."

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Drittes Kapitel.

1. Der König sprach: „Meister Nāgasena, was ist die Wurzel der vergangenen Zeit, was ist die Wurzel der zukünftigen Zeit, und was ist die Wurzel der gegenwärtigen Zeit?“

„Die Wurzel der vergangenen, der zukünftigen und der gegenwärtigen Zeit ist die Unwissenheit. Infolge[91] der Unwissenheit entstehen die Dispositionen,[30] infolge der Dispositionen entsteht das Erkennen, infolge des Erkennens entsteht Name-und-Form, infolge von Name-und-Form entsteht der Sechssinnensitz, infolge des Sechssinnensitzes entsteht die Berührung, infolge der Berührung entsteht das Gefühl, infolge des Gefühles entsteht der Durst, infolge des Durstes entsteht das Ergreifen, infolge des Ergreifens entsteht das Werden, infolge des Werdens entsteht die Geburt, infolge der Geburt entstehen Alter und Tod, Leid und Klage, Schmerz, Betrübnis und Verzweiflung, und so (da hiermit wieder die Unwissenheit einsetzt)[92] ist es nicht möglich, einen äussersten Punkt dieses ganzen Zeitlaufes zu finden.“

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

„Gut, Meister Nāgasena."

2. Der König sprach: „Meister Nāgasena, du sagst, ein äusserster Punkt (der Zeit, d. h. des Werdens[113]) sei nicht zu finden. Erläutere das durch ein Beispiel."

„Stelle dir vor, Grosskönig, dass ein Mann ein kleines Samenkorn in die Erde steckte und dass daraus ein junger Spross emporkeimte und sich weiter entwickelte und endlich Frucht trüge, und es pflanzte nun der Mann von dieser Frucht wieder ein Samenkorn und daraus entstände wieder ein Spross u. s. w.: würde es da ein Ende dieser Reihe geben?"

„Nein, Meister."

„Geradeso, Grosskönig, ist auch bei der Zeit ein äusserster Punkt nicht zu erkennen."

„Gib noch ein Gleichnis."

„Es ist, Grosskönig, wie wenn die Henne ein Ei legt, aus dem Ei eine Henne wird, diese Henne gleichfalls ein Ei legt u. s. w.: würde die Reihe ein Ende haben?"

„Nein, Meister."

„Ebenso, Grosskönig, ist auch kein äusserster Punkt des Zeitlaufes zu erkennen."

„Gib noch ein Gleichnis."

Der Senior zeichnete einen Kreis auf dem Erdboden und fragte den König Menandros: „Hat dieser Kreis ein Ende, Grosskönig?"

„Nein, Meister."

„Genau so, Grosskönig, verhält es sich mit jenen Kreisen, die der Erhabene lehrte. Infolge des Auges (der Sehkraft) und infolge der Gestalten (Gesichtsobjekte)[114] entsteht Sehbewusstsein. Das Zusammen-

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

treffen der drei[95] ist Berührung. Der Berührung folgt das Gefühl, dem Gefühl der Durst, dem Durst die Tat, und aus der Tat entsteht wieder das Auge[96], und so gibt es kein Ende dieser Reihe, nicht wahr?"

„Nein, Meister."

„Infolge des Gehörs und infolge der Töne entsteht Hörbewusstsein; infolge des Riechsinnes und infolge der Gerüche entsteht Riechbewusstsein; infolge des Geschmackes und infolge der Säfte entsteht Schmeckbewusstsein; infolge des Getastes und infolge der Tastungen entsteht Tastbewusstsein; infolge der Denkkraft und der Vorstellungen (Erinnerungen, Phantasiebilder) entsteht Denkbewusstsein. Das Zusammentreffen der drei ist Berührung. Der Berührung folgt Gefühl, dem Gefühl Durst, dem Durst Tat, und aus der Tat geht ein neues Gehör, ein neuer Geruchssinn, ein neues Schmeckvermögen, ein neuer Tastsinn, ein neues Vorstellungsvermögen hervor. Gibt es also ein Ende dieser Reihe?"

„Das gibt es nicht, Meister."

„Geradeso, Grosskönig, ist auch ein äusserster Punkt der Zeit nicht zu erkennen."

„Gut, Meister Nāgasena."

3. Der König sprach: „Meister Nāgasena, wenn du sagst, dass ein äusserster Punkt nicht zu erkennen sei, was meinst du da mit dem ‚äussersten Punkt'?"

„Von der verflossenen Zeit, Grosskönig: von der meine ich den äussersten Punkt."

„Meister Nāgasena, wenn du sagst, dass ein äusserster Punkt nicht zu erkennen ist, meinst du

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

damit, dass von nichts ein äusserster Punkt zu erkennen ist?"

„Zum Teil ist ein solcher erkennbar, zum Teil nicht."

„Welcher äusserste Punkt ist erkennbar, Meister, und welcher nicht?"

„Von hier (diesem Zeitpunkt aus) rückwärts, Grosskönig, sind die Dinge in jeder Weise und allüberall nur Unwissenheit, und insofern diese nicht wurde (sondern stets war)[97], ist von ihr ein erster Anfang nicht zu erkennen. Aber was, ohne gewesen zu sein, wird und, wenn es geworden ist, wieder vergeht, von dem ist ein äusserster Punkt zu erkennen."[98]

„Meister Nāgasena, wenn etwas, ohne gewesen zu sein, wird und, nachdem es geworden ist, vergeht, muss es da nicht, an beiden Enden abgeschnitten, gänzlich aufhören zu sein?"

„Wenn, Grosskönig, das an beiden Enden Beschnittene aufhörte zu sein, wäre es da nicht auch denkbar, dass das an beiden Enden Beschnittene wieder wüchse?"

„Gewiss, es könnte wieder wachsen. Aber das frage ich nicht, Meister. Ob es von dem äussersten Punkt (dem Schnittpunkt) aus wieder wachsen kann, meine ich."

„Freilich."

„Gib mir ein Bild."

Darauf wiederholte ihm der Senior das Gleichnis vom Baum und vom Samen und sagte, dass die Skandhas[99] die Samenkörner seien, aus denen stets

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

von neuem der Leidensbaum emporwüchse. Und der König erklärte sich befriedigt.

4. Der König sprach: „Meister Nāgasena, gibt es Dispositionen[30], die entstehen[100]?“

„Gewiss, Grosskönig.“

„Welche, Meister?“

„Wo das Gesicht ist, Grosskönig, und Gestalten, da entsteht Sehbewusstsein, und wo Sehbewusstsein ist, da entsteht Sehberührung, wo Sehberührung ist, da entsteht Gefühl, wo Gefühl ist, da entsteht Durst, wo Durst ist, da entsteht Ergreifen, wo Ergreifen ist, da entsteht Werden, wo Werden ist, da entsteht Geburt, wo Geburt ist, da entstehen Alter und Tod, Leid und Klage, Schmerz, Kummer und Verzweiflung. Das ist der Ursprung dieses ganzen Leidensaggregates. Wo aber, Grosskönig, weder Gesicht noch Gestalten sind, da entsteht kein Sehbewusstsein, und wo kein Sehbewusstsein ist, da entsteht keine Sehberührung, und wo keine Sehberührung ist, da entsteht kein Gefühl, wo kein Gefühl entsteht, da entsteht kein Durst, wo kein Durst entsteht, da entsteht kein Ergreifen, wo kein Ergreifen entsteht, da entsteht kein Werden, wo kein Werden entsteht, da entsteht nicht Geburt, wo nicht Geburt entsteht, da entstehen nicht Alter und Tod, Leid und Klage, Schmerz, Kümmernis und Verzweiflung. Das ist das Ende dieses ganzen Leidensaggregates.“

„Gut, Meister Nāgasena.“

5. Der König sprach: „Meister Nāgasena, gibt es Dispositionen[30], die entstehen, ohne dass sie werden (die plötzlich, nicht allmählig entstehen)?“

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

„Nein, Grosskönig. Sie alle treten allmählich ins Dasein."

„Gib ein Gleichnis."

„Nun, was meinst du, Grosskönig: ist dieses Haus, in dem du sitzest, plötzlich entstanden?"

„Nein, Meister, hier ist nichts, das nicht, ohne zu werden, entstanden ist; allmählich ist alles entstanden. Z. B. die Balken, Meister, waren zuvor im Walde, dieser Lehm war in der Erde, und durch die Mühe und Arbeit von Weibern und Männern[101] ist dieses Haus zustande gekommen."

„So auch, Grosskönig, gibt es keine Dispositionen die, ohne zu werden, entstehen: allmählich treten die Dispositionen ins Dasein."

„Gib noch ein Gleichnis."

„Gleichwie, Grosskönig, alle diese Arten von Pflanzen und Bäumen, in die Erde gesetzt, allmählich wachsen, sich entwickeln, zur Reife kommen und dann erst Blumen und Früchte bieten — nicht sind jene Bäume, ohne zu werden, entstanden: durch Werden sind sie alle entstanden — so auch, Grosskönig, gibt es keine Dispositionen, die, ohne zu werden, entstehen: durch Werden vielmehr entstehen die Dispositionen."

„Gib noch ein Gleichnis."

„Gleichwie, Grosskönig, ein Töpfer, nachdem er aus der Erde den Lehm hervorgegraben, daraus die verschiedenen Gefässe macht — nicht sind jene Gefässe, ohne zu werden, entstanden: durch Werden vielmehr sind sie entstanden — so auch, Grosskönig, gibt es keine Dispositionen, die, ohne zu werden, entstehen: durch Werden vielmehr entstehen die Dispositionen."

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

„Gib noch ein Gleichnis."

„Gesetzt, Grosskönig, es gäbe bei einer Vīnā (eine Art Leier) keinen Flügel (?), kein Leder (Fell), keinen Hohlraum, kein Gerüst, keinen Hals, keine Saiten, keinen Bogen und keine menschliche Mühe und Anstrengung: würde da wohl ein Ton entstehen?"

„Nein, Meister."

„Wenn aber alle diese Dinge da wären, würde dann ein Ton entstehen?"

„Freilich, Meister, würde er entstehen."

„So auch, Grosskönig, gibt es keine Dispositionen, die, ohne zu werden, entstehen: durch Werden vielmehr entstehen die Dispositionen."

„Gib noch ein Gleichnis."

„Gesetzt, Grosskönig, es fehlte zu einem Feuerzeug das obere Holz, der Quirlstock, die Schnur, das untere Holz und der Zündstoff [102], sowie alle Anstrengung und Mühe menschlicherseits: würde da Feuer entstehen?"

„Nein, Meister."

„Wenn aber alle diese Bedingungen da wären, würde dann Feuer entstehen?"

„Freilich, Meister, würde es entstehen."

„So auch, Grosskönig, gibt es keine Dispositionen, die, ohne zu werden, entstehen: durch Werden vielmehr entstehen die Dispositionen."

„Gib noch ein Gleichnis."

„Gesetzt, Grosskönig, es sei kein Brennglas da und keine Sonnenhitze und kein (trockener) Kuhdünger (als Zunder): würde da Feuer entstehen?"

„Nein, Meister."

„Wenn nun aber ein Brennglass da wäre und

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Sonnenhitze und Kuhdünger: würde dann Feuer entstehen?"

„Freilich, Meister."

„So auch, Grosskönig, gibt es keine Dispositionen, die, ohne zu werden, entstehen: werdend vielmehr entstehen die Dispositionen."

„Gib noch ein Gleichnis."

„Gesetzt, Grosskönig, es wäre kein Spiegel da und keine Helle und kein Gesicht: würde da ein Bild erscheinen?"

„Nein, Meister."

„Wenn aber ein Spiegel da wäre und Helligkeit und ein Gesicht: würde dann ein Bild erscheinen?"

„Ja, Meister, es würde erscheinen."

„Ebenso, Grosskönig, gibt es keine Dispositionen, die, ohne zu werden, entstehen: werdend vielmehr entstehen die Dispositionen."

„Gut, Meister Nāgasena."

6. Der König sprach: „Meister Nāgasena, gibt es ein erkennendes Prinzip[103]?"

„Was verstehst du darunter, Grosskönig?"

„Das Lebensprinzip in uns, Meister, das da mit dem Auge die Gestalt[104] sieht, mit dem Ohr den Ton hört, mit der Nase den Duft riecht, mit der Zunge den Geschmack wahrnimmt, mit der Haut die Berührung empfindet und mit dem Vorstellen das Ding erkennt. Gleichwie wir, die wir hier im Palaste sitzen, durch jedes beliebige Fenster hinaussehen können, durch das östliche, westliche, nördliche oder südliche: ebenso, denke ich, Meister, kann auch das

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Lebensprinzip in uns durch jede Öffnung hinausschauen, durch die es hinausschauen will."

Der Senior sprach: „Ich will dir von den fünf Toren reden, Grosskönig. Höre zu und gib wohl acht. Wenn das Lebensprinzip in uns (das du annimmst) mit dem Gesicht die Gestalt sähe und dieses dasselbe wäre, wie wenn wir, die wir hier im Palaste sitzen, durch jedes Fenster hinausschauten, durch das wir gerade hinausschauen wollten, sei es das östliche, westliche, nördliche oder südliche, dann müsste auch jenes Lebensprinzip mit dem Gehör die Gestalt sehen können, mit dem Geruch, dem Geschmack, dem Gefühl, dem Vorstellen die Gestalt sehen können; dann müsste auch von ihm mit dem Auge der Ton zu hören sein, mit dem Geruch, dem Geschmack, dem Getast, dem Vorstellen der Ton zu hören sein; dann müsste auch mit dem Auge der Duft zu riechen sein, mit dem Gehör, dem Geschmack, dem Getast, dem Vorstellen der Duft zu riechen sein; es müsste mit dem Auge der Geschmack zu schmecken sein, mit dem Gehör, dem Geruch, dem Getast, dem Vorstellen der Geschmack zu schmecken sein; es müsste mit dem Auge die Tastung zu fühlen sein, mit dem Gehör, dem Geruch, dem Geschmack, dem Vorstellen die Tastung zu fühlen sein; und endlich müsste man mit dem Gesicht das Phantasiebild erkennen können und ebensowohl mit dem Gehör, dem Geruch und dem Getast das Phantasiebild erkennen können."

„Das geht nicht, Meister."

„So passt also nicht, Grosskönig, das letzte zum ersten oder das erste zum letzten (das Lebensprinzip zur Sinneswahrnehmung). Und ferner, Grosskönig,

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

wir, die wir hier im Palaste sitzen, sehen, wenn wir bei vollem Tageslicht durch die geöffneten Fenster unseren Kopf stecken, vollkommen deutlich die Formen und Farben[104]: sieht denn in derselben Weise jenes innere Prinzip bei vollem Tageslicht durch die geöffneten Gesichtstore vollkommen deutlich Form und Farbe? kann es durch die offenen Gehörstore, bei offenem Geruchssinn, bei offenem Geschmack, bei offenem Getast infolge der Helle des Tages vollkommen deutlich den Ton hören, den Duft riechen, den Saft schmecken, die Berührung fühlen?“ [105]

„Nein, Meister.“

„So bringst du auch nicht, Grosskönig, das letzte mit dem ersten oder das erste mit dem letzten (das Lebensprinzip mit der Sinneswahrnehmung) zusammen. Und ferner, Grosskönig, wenn dieser Dinna hier hinausginge und (draussen vor der offenen Tür) in der Vorhalle stehen bliebe, wüsstest du dann, Grosskönig, dass Dinna hinausgegangen und in der Vorhalle stehen geblieben ist?“

„Freilich, Meister.“

„Und wenn nun, Grosskönig, dieser Dinna wieder einträte und vor dir stände, wüsstest du da, Grosskönig, dass Dinna eingetreten ist und vor dir steht?“

„Gewiss, Meister.“

„Und nun, Grosskönig, wenn ein Saft auf die Zunge träfe, würde da das Lebensprinzip in uns den sauren, salzigen, scharfen, stechenden, zusammenziehenden oder süssen Geschmack desselben empfinden?“

„Ja, Meister.“

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

„Würde es auch diese Empfindung haben, nachdem der Saft in den Magen gewandert ist?“

„Nein, Meister.“

„So bringst du auch nicht, Grosskönig, das letzte mit dem ersten oder das erste mit dem letzten zusammen. Und ferner, Grosskönig, wenn irgend ein Mensch hundert Töpfe Honig in ein grosses Honigfass entleerte und einen Mann mit verbundenem Munde dahineinsteckte, würde der letztere schmecken, dass es Honig ist oder nicht?“

„Nein, Meister.“

„Und warum nicht?“

„Weil der Honig in seinen Mund nicht eindringen kann.“

„So bringst du auch nicht, Grosskönig, das letzte mit dem ersten und das erste mit dem letzten zusammen.“

„Ich bin nicht fähig, mit dir, dem Kenner, zu diskutieren. Lieber, erkläre mir den Gegenstand.“

Darauf belehrte der Senior den König Menandros nach dem Abhidharma wie folgt: „Infolge des Auges und infolge der Gestalten entsteht Sehbewusstsein, und mit ihm zugleich entstehen Berührung, Gefühl, Vorstellung, Denken, Abstraktion, Gemeinsinn (‚Lebenskraft‘), Aufmerksamkeit[106]. Ein inneres Prinzip ist da nicht zu entdecken. Und ebenso ist es mit dem Gehör und den Tönen, mit dem Geruch und den Düften, mit dem Geschmack und den Säften, mit dem Gefühl und den Tastungen, mit der Vorstellungskraft und den Vorstellungsbildern. Ein inneres Prinzip ist nirgends zu finden.“

„Gut, Meister Nāgasena.“

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

7. Der König sprach: „Meister Nāgasena, wo Sehbewusstsein[107] entsteht, entsteht da auch Vorstellungsbewusstsein[108]?“

„Ja, Grosskönig, wo Sehbewusstsein entsteht, da entsteht auch Vorstellungsbewusstsein.“

„Wie denn, Meister Nāgasena: entsteht zuerst Sehbewusstsein und dann Vorstellungsbewusstsein oder umgekehrt?“

„Zuerst, Grosskönig, entsteht Sehbewusstsein und dann Vorstellungsbewusstsein.“

„Befiehlt denn etwa, Meister Nāgasena, das Sehbewusstsein dem Vorstellungsbewusstsein: ‚Wo ich entstehe, da entstehe auch du!‘ oder befiehlt das Vorstellungsbewusstsein dem Sehbewusstsein: ‚Wo du entstehen wirst, da werde auch ich entstehen‘?“

„Nein, Grosskönig, die beiden können nicht zu einander reden.“

„In welcher Weise, Meister Nāgasena, ensteht denn Vorstellungsbewusstsein, wo Sehbewusstsein entsteht?“

„Insofern, Grosskönig, es sich damit verhält wie mit der Bodensenkung, dem Tor, der Gewohnheit, der Übung.“

„Wieso, Meister Nāgasena, verhält es sich damit wie mit der Bodensenkung?“

„Nun, was meinst du, Grosskönig: wenn es regnet, welchen Weg nimmt da das Wasser?“

„Es folgt der Senkung des Bodens, Meister.“

„Und wenn es nun abermals regnete, welchen Weg würde dann das Wasser nehmen?“

„Es würde denselben Weg gehen, den das erste Wasser ging.“

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

„Wie denn, Grosskönig: gibt das erste Wasser dem zweiten zu verstehen: ‚Wo ich gehe, da ‚sollst auch du gehen, oder das zweite dem ersten: ‚Wo du gehen wirst, da werde auch ich gehen'?"

„Nein, Meister, die beiden können nicht zu einander reden. Wegen der Bodensenkung nehmen sie den (gleichen) Weg."

„Ebenso, Grosskönig, geschieht es (gewissermassen) durch eine Senkung, dass, wo Sehbewusstsein entsteht, ebendort auch Vorstellungsbewusstsein entsteht. Nicht gibt das Sehbewusstsein dem Vorstellungsbewusstsein zu verstehen: ‚Wo ich entstehe, da entstehe auch du!' noch gibt das Vorstellungsbewusstsein dem Sehbewusstsein zu verstehen: ‚Wo du entstehen wirst, da werde auch ich entstehen.' Die beiden können nicht zu einander reden. Ihr Entstehen richtet sich nach der Senkung."

„Und inwiefern, Meister Nāgasena, geschieht es wie bei einem Tor, dass Vorstellungsbewusstsein entsteht, wo Sehbewusstsein entsteht? Erkläre mir das Bild."

„Stelle dir vor, Grosskönig, es hätte ein König eine durch Mauern und Türme stark befestigte Grenzstadt mit einem einzigen Tore, und es wollte ein Mann die Stadt verlassen: auf welchem Wege würde er hinausgehen?"

„Durch das Tor, Meister."

„Und es wollte nun ein zweiter Mann hinausgehen: welchen Weg würde der nehmen?"

„Denselben, Meister, den der erste genommen hat."

„Wie denn, Grosskönig, gibt der erste Mann dem

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

zweiten zu verstehen: ‚Wo ich gehe, da sollst auch du gehen' oder der letzte dem ersten: ‚Wo du gehen wirst, da werde auch ich gehen'?"

„Nein, Meister, die beiden reden nicht zu einander. Weil das (eine) Tor da ist, gehen sie den (gleichen) Weg."

„Geradeso, Grosskönig, verhält es sich mit dem Sehbewusstsein und dem Vorstellungsbewusstsein."

„Und inwiefern, Meister Nāgasena, geschieht es nach Art einer Gewohnheit, dass Vorstellungsbewusstsein entsteht, wo Sehbewusstsein entsteht? Erkläre mir das Bild."

„Nun, was meinst du, Grosskönig: wenn (von mehreren Lastwagen, die dieselbe Bestimmung haben), ein Wagen zuerst abfährt, welchen Weg wird der zweite einschlagen?"

„Denselben wie der erste, Meister."

„Wie denn, Grosskönig: gibt der erste Wagen dem zweiten zu verstehen: ‚Wo ich fahre, da sollst auch du fahren' oder der zweite dem ersten: ‚Wo du fahren wirst, da werde auch ich fahren'?"

„Nein, Meister, die beiden reden nicht zu einander. Sie fahren der Gewohnheit gemäss."

„Und ebenso, Grosskönig, ist es mit dem Sehbewusstsein und dem Vorstellungsbewusstsein."

„Und inwiefern, Meister Nāgasena, geschieht es nach Art der Übung, dass Vorstellungsbewusstsein entsteht, wo Sehbewusstsein entsteht? Zeige mir das Bild."

„Gleichwie, Grosskönig, jemand, der die Kunst des Zählens, Rechnens, Kalkulierens oder Schreibens zu lernen beginnt, zuerst nur langsam vorwärts kommt,

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

dann aber, indem er sich Mühe gibt, durch die Übung bald erfahren wird in der betreffenden Kunst: ebenso, Grosskönig, geschieht es durch die Übung, dass Vorstellungsbewusstsein entsteht, wo Sehbewusstsein entsteht, ohne dass das Sehbewusstsein dem Vorstellungsbewusstsein zu verstehen gäbe: ‚Wo ich entstehe, da sollst du auch entstehen' oder dieses dem ersteren: ‚Wo du entstehen wirst, da werde auch ich entstehen.' Die beiden reden nicht zu einander. Nach Art der Übung entstehen sie."

„Meister Nāgasena, wo Hörbewusstsein, Riechbewusstsein, Schmeckbewusstsein, Tastbewusstsein entsteht, entsteht auch dort Vorstellungsbewusstsein?"

„Ja, Grosskönig."

„Und entsteht es dort auf dieselbe Art wie beim Sehbewusstsein?"

„Ja, Grosskönig."

„Schön, Meister Nāgasena."

8. Der König sprach: „Meister Nāgasena, entsteht da, wo Vorstellungsbewusstsein entsteht, auch Gefühl?"

„Ja, Grosskönig, wo Vorstellungsbewusstsein entsteht, da entstehen Berührung, Gefühl, Wahrnehmung, Wollen, Überlegen und Forschen[109], da entstehen alle Lebenserscheinungen[110] von der Berührung an[101]."

9. Der König sprach: „Meister Nāgasena, was ist das Merkmal der Berührung?"

„Die Berührung, Grosskönig, hat das Berühren zum Merkmal."

„Gib mir ein Gleichnis."

„Es ist, Grosskönig, wie wenn zwei Widder gegen einander angehen. Dem einen von ihnen ist das

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Gesicht zu vergleichen, dem andern die Gestalt (das Gesichtsobjekt) und dem Zusammenstoss die Berührung."

„Gib noch ein Gleichnis."

„Denke dir an Stelle der Widder zwei andere Lebewesen irgend welcher Art."

„Gib ein weiteres Gleichnis."

„Denke an ein Paar Cymbeln, Grosskönig. Der einen ist das Gesicht zu vergleichen, der andern die Gestalt und dem Zusammentreffen beider die Berührung."

„Gut, Meister Nāgasena."

10. Meister Nāgasena, was ist das Kennzeichen des Gefühls?"

„Das Empfundenwerden, Grosskönig, und das Genossenwerden."

„Gib mir ein Gleichnis."

„Es ist, Grosskönig, wie wenn jemand dem Könige einen Dienst leistete und darauf der König, mit ihm zufrieden, ihm ein Amt verliehe und jener nun, jegliche Art von Luxus geniessend, des Amtes waltete und sich dabei dächte: ‚Einstmals habe ich dem König einen Dienst getan, und dafür hat mir der König zum Zeichen seiner Befriedigung das Amt verliehen. Aus jenem Grunde also empfinde ich jetzt dieses so beschaffene Gefühl.' Oder es ist, Grosskönig, wie wenn jemand, der sich ein gutes Karman[111] erworben hat, nach der Auflösung des Körpers, nach dem Tode auf eine gute Fährte, in einer Himmelswelt kommt, daselbst im Genusse aller fünf[112] göttlichen Sinnesfreuden schwelgt und sich dabei denkt: ‚Einst habe ich mir ein gutes Karman erworben: demzufolge geniesse ich jetzt dieses so beschaffene Gefühl.' So,

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Grosskönig, hat das Gefühl das Empfundenwerden und das Genossenwerden als Kennzeichen."

„Gut, Meister Nāgasena."

11. „Meister Nāgasena, was ist das Kennzeichen der Vorstellung[113]?"

„Das Feststellen (Bezeichnen, Erkennen)[114], Grosskönig, ist das Kennzeichen der Vorstellung. Und was stellt sie fest? Dass etwas blau ist oder gelb oder rot oder weiss oder braun: das stellt sie fest. So, Grosskönig, ist Feststellen das Merkmal der Vorstellung."

„Gib ein Gleichnis."

„Gleichwie, Grosskönig, der Schatzmeister des Königs, wenn er in die Schatzkammer kommt, die blauen, gelben, roten, weissen und braunen Gegenstände, die den Reichtum des Königs ausmachen, erblickt und erkennt: so, Grosskönig, ist Feststellen das Merkmal der Vorstellung."

„Gut, Meister Nāgasena."

11a. „Meister Nāgasena, was ist das Kennzeichen des Trachtens[115]?"

„Das Erdachtwerden, Grosskönig, und das Zubereitetwerden."

„Gib ein Gleichnis."

„Gleichwie, Grosskönig, irgend ein Mensch, nachdem er Gift zubereitet hat, davon selbst tränke und anderen zu trinken gäbe, und wie infolgedessen er selbst leiden müsste und auch die anderen leiden müssten: so auch, Grosskönig, wird ein Mensch, dessen Trachten auf eine böse Tat gerichtet war[116], nach der Auflösung des Körpers, nach dem Tode in Unglück, in Leiden, in einen Abgrund, eine Hölle ge-

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

raten[117], und auch jene, die seinem Rate folgen, auch die werden nach der Auflösung des Körpers, nach dem Tode in Unglück, in Leiden, in einen Abgrund, eine Hölle geraten. Und andererseits, Grosskönig, gleichwie ein Mensch, der aus Ghrita, Butter, Öl, Honig und Melasse eine Mischung zurechtgemacht hat, von dieser selbst tränke und anderen zu trinken gäbe, und wie infolge derselben er selbst sich wohl fühlte und die anderen sich wohl fühlten: ebenso, Grosskönig, gelangt ein Mensch, dessen Trachten auf ein gutes Werk gerichtet war, nach der Auflösung des Körpers, nach dem Tode in einen glücklichen Zustand, eine Himmelswelt, und auch jene, die seinem Winke folgen, auch die werden nach des Körpers Zerfall, nach dem Tode in einem glücklichen Zustande, einer Himmelswelt, wiedergeboren. In diesem Sinne, Grosskönig, hat das Trachten das Erdachtwerden und das Zubereitetwerden als Merkmale."

„Gut, Meister Nāgasena."

12. Der König sprach: „Meister Nāgasena, was ist das Merkmal des Erkennens[119]?"

„Das Beurteilen[120], Grosskönig, ist das Merkmal des Erkennens."

„Gib mir ein Bild."

„Gleichwie, o Grosskönig, der Stadtwächter, wenn er im Mittelpunkte der Stadt an der Kreuzung der Strassen sitzt, einen Mann sähe, der von Osten herankäme, der von Süden, von Westen oder von Norden herankäme: ebenso, Grosskönig, erkennt (beurteilt, versteht) man durch das Erkennen die Gestalt, die man mit dem Auge sieht, den Ton, den man mit dem Ohre hört, den Duft, den man mit der Nase riecht,

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

den Saft, den man mit der Zunge schmeckt, die Berührung, die man mit dem Körper fühlt, die Vorstellung, die man mit der Phantasie wahrnimmt[121]. So, Grosskönig, hat das Erkennen das Beurteilen zum Merkmal."

„Gut, Meister Nāgasena."

13. „Meister Nāgasena, was ist das Kennzeichen der Überlegung[122]?"

„Das Anpassen, (Passendmachen)[123], Grosskönig, ist das Kennzeichen der Überlegung."

„Gib ein Gleichnis."

„Gleichwie, Grosskönig, ein Tischler ein schön gearbeitetes Stück Holz in eine Fuge einfügt, so, Grosskönig, ist Anpassen das Merkmal der Überlegung."

„Gut, Meister Nāgasena."

14. „Meister Nāgasena, was ist das Kennzeichen des Erforschens[124]?"

„Das Durchdreschen, Grosskönig, ist das Merkmal des Erforschens."

„Gib ein Gleichnis."

„Es ist, Grosskönig, wie wenn ein Kupferkessel bearbeitet wird: bei jedem Schlage ertönt er und gewinnt Gestalt. Dem Schlagen, Grosskönig, ist die Überlegung zu vergleichen, dem Ertönen das Erforschen."

„Gut, Meister Nāgasena."

Ende des dritten Kapitels.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

15.[120] Der König sprach: „Meister Nāgasena, wenn alle diese Erscheinungen (die du soeben erklärt hast) zusammengekommen sind, ist man da imstande, eine nach der anderen herauszunehmen und zu unterscheiden, so dass man sagen kann: ‚Hier ist die Berührung, hier das Gefühl, hier das Vorstellen, hier das Trachten, hier das Erkennen, hier das Überlegen, hier das Erforschen'?"

„Nein, Grosskönig, das ist unmöglich."

„Gib mir ein Gleichnis."

„Gesetzt, Grosskönig, ein Koch des Königs sei mit der Herstellung einer Suppe oder einer Sauce beschäftigt und nähme dazu Setzmilch, Salz, Ingwer, Kümmel, Pfeffer und andere Zutaten. Wie, wenn nun der König zu ihm sagte: ‚Ziehe mir den Geschmack der Setzmilch heraus und den des Salzes und den des Ingwers, des Kümmels, des Pfeffers und aller anderen Dinge, die du dazu gebraucht hast'? Wäre es wohl möglich, Grosskönig, nachdem diese Geschmäcke sich vereinigt haben, sie einzeln herauszuziehen und zu sagen: ‚Hier ist der saure, hier der salzige, hier der stechende, hier der beissende, hier der zusammenziehende und hier der süsse Geschmack'?"

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

„Nein, Meister, das wäre nicht möglich. Aber doch wäre jeder Geschmack mit seinem besonderen Merkmal gegenwärtig."

„Geradeso, Grosskönig, ist es unmöglich, nachdem jene Bedingungen zusammengekommen sind, eine nach der anderen herauszunehmen und zu unterscheiden als die Berührung, das Gefühl, daś Vorstellen, das Trachten, das Erkennen, das Überlegen, das Erforschen. Aber doch sind sie alle mit den ihnen eigenen Merkmalen gegenwärtig."

„Gut, Meister Nāgasena."

16. Der Senior sprach: „Grosskönig, kann Salz mit dem Gesicht erkannt werden?"

„Ja, Meister, warum nicht?"

„Überlege es dir wohl, Grosskönig!"

„Soll ich sagen, Meister, dass es mit dem Geschmack erkannt wird?"

„Ja, Grosskönig, durch den Geschmack wird es erkannt."

„Aber wird denn, Meister, das Salz ganz und gar (nur) mit dem Geschmack erkannt?"

„Allerdings, Grosskönig."[127]

„Wenn aber das Salz ganz und gar nur mit dem Geschmack erkannt wird (also ein Objekt des Gesichts, des Tastsinnes u. s. w. nicht werden kann), Meister, wie kommt man dann dazu, es durch Ochsen in Lastwagen herbeizuschaffen, da man doch Salz (Salzigkeit) allein herbeischaffen will?"

„Salz allein, Grosskönig, kann man nicht herbeischaffen, weil sich mit ihm andere Erscheinungen vereinigt haben. Diese aber treten auseinander in der sinnlichen Erkenntnis (sind Objekte verschiedener

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Sinne[128]), so dass man das Salz (die Salzigkeit), die Schwere u. s. w. unterscheiden kann. Kann man, Grosskönig, das Salz etwa mittels einer Wage wägen?"

„Ja, Meister, das kann man."

„Das kann man nicht, Grosskönig. Nur das Gewicht wird auf der Wage gewogen."

„Gut, Meister Nāgasena."

Ende der Befragung des Nāgasena durch den König Menandros.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Drittes Buch.

Zweifel und Lösungen.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Viertes Kapitel.

1. Der König sprach: „Meister Nāgasena, sind die fünf Sitze der Sinneswahrnehmung durch verschiedene Arten[130] von Karman oder durch nur eine erzeugt?“

„Durch mehrere, Grosskönig, nicht durch eine allein.“

„Gib mir ein Gleichnis.“

„Nun, was meinst du, Grosskönig, wenn man auf einem Felde fünf Arten von Samen säte, würden sich aus diesen verschiedenen Saaten verschiedene Früchte entwickeln?“

„Gewiss, Meister.“

„Ebenso, Grosskönig, sind jene fünf Sitze der Sinneswahrnehmung durch verschiedene Arten von Karman, nicht durch eine, erzeugt.“

„Gut, Meister Nāgasena.“

2. Der König sprach: „Meister Nāgasena, woher kommt es, dass die Menschen nicht alle gleich sind, sondern die einen ein kurzes, die anderen ein langes

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Leben haben, die einen viel, die anderen wenig krank sind, einige hässlich, andere schön, einige machtlos, andere mächtig, einige arm, andere reich, einige von niedriger Geburt, andere hochgeboren, einige dumm, andere weise sind?"

Der Senior sprach: „Woher kommt es, Grosskönig, dass die Bäume nicht alle gleich sind, sondern die Früchte der einen Art sauer, die der anderen salzig, wieder andere stechend, andere bitter, andere zusammenziehend, andere süss schmecken?"

„Vermutlich daher, Meister, dass sie von verschiedenen Arten von Samen stammen."

„Ebenso, Grosskönig, sind auch die Menschen infolge der Verschiedenartigkeit ihrer Taten[131] nicht alle gleich, sondern die einen kurzlebig, die anderen langlebig, die einen viel, die anderen wenig krank, die einen hässlich, die anderen schön u. s. w. Denn der Erhabene hat gesagt: ‚Die Tat ist der Menschen Eigentum, die Tat ihr Erbe, die Tat ihre Wiege, die Tat ihr Verwandter, die Tat ihre Rettung. Die Tat teilt die Wesen in gemeine und edle.'"

„Gut, Meister Nāgasena."

6. Der König sprach: „Meister Nāgasena, ist Nirvāna Aufhören[132]?"

„Ja, Grosskönig, Nirvāna ist Aufhören."

„Inwiefern, Meister, ist Nirvāna Aufhören?"

„Alle törichten Weltmenschen, Grosskönig, haben ihre Freude an den Sinnen und an den Sinnendingen, sprechen ihnen zu und lassen nicht ab von ihnen. Daher werden sie von dem Strome, in dem sie schwimmen (der Sinnenwelt, dem Samsāra), fortgetragen, sie werden nicht frei von Geburt, Alter und

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Tod, Kummer und Klage, von Schmerzen, Trübsal und Verzweiflung, sie werden, sage ich, vom Leiden nicht erlöst. Aber der weise Jünger der Edlen, Grosskönig, hat keine Freude an den Sinnen und ihren Objekten, spricht ihnen nicht zu, hält sich nicht zu ihnen, und indem er sich nicht an ihnen freut, ihnen nicht zuspricht, sich nicht zu ihnen hält, hört sein Durst (seine Leidenschaft) auf, und durch das Aufhören des Durstes hört das Ergreifen auf, durch das Aufhören des Ergreifens hört das Werden auf, durch das Aufhören des Werdens hört die Geburt auf, durch das Aufhören der Geburt hören Alter und Tod, Schmerz und Klage, Leid, Trübsal und Verzweiflung auf. Und hiermit ist das Aufhören dieser ganzen Leidensmasse erreicht. In diesem Sinne, Grosskönig, ist Nirvāna Aufhören."

„Gut, Meister Nāgasena."

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Fünftes Kapitel.

---

5. Der König sprach: „Meister Nāgasena, kann es Wiederverkörperung geben, wo keine Seelenwanderung stattfindet?“ [133]

„Freilich, Grosskönig.“

„Inwiefern, Meister? Gib mir ein Gleichnis.“

„Gesetzt, Grosskönig, es zündete jemand an einer Lampe eine andere an: ist da die zweite (Flamme), Grosskönig, von der ersten fortgewandert?“

„Nein, Meister.“

„So auch, Grosskönig, findet keine Seelenwanderung, sondern Wiederverkörperung statt.“

„Gib noch ein Gleichnis.“

„Erinnerst du dich, Grosskönig, als Knabe von deinem Poesielehrer einen oder den anderen Vers gelernt zu haben?“

„Freilich, Meister.“

„Wie denn, Grosskönig, ist jener Vers von dem Lehrer zu dir hinübergewandert?“

„Nein, Meister.“

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

„Ebenso, Grosskönig, findet nicht Seelenwanderung, sondern Wiederverkörperung statt."

„Gut, Meister Nāgasena."

8. Der König sprach: „Meister Nāgasena, wenn dieses geistig-leibliche Wesen ein gutes oder ein böses Werk getan hat, wo bleiben dann diese Werke?"[84]

„Diese Werke, Grosskönig, würden es begleiten wie ein Schatten, der nicht weicht."

„Aber kann man denn, Meister, auf diese Werke zeigen und sagen: ‚Hier sind jene Werke, da sind sie'?"

„Nein, Grosskönig, das kann man nicht."

„Gib mir ein Gleichnis."

„Nun, was meinst du, Grosskönig, kann man etwa die Früchte zeigen, die ein Baum noch nicht hervorgebracht hat? kann man sagen: ‚Hier sind jene Früchte, da sind jene Früchte'?"

„Nein, Meister."

„Geradeso, Grosskönig, kann man auch, so lange der Lauf (des betreffenden Lebens) noch nicht zu seinem Abschluss gekommen ist[134], jene Werke nicht aufzeigen und sagen, dass sie hier oder dort seien."

„Gut, Meister Nāgasena."

10. Der König sprach: „Meister Nāgasena, existiert der Buddha?"

„Ja, Grosskönig, der Erhabene existiert."

„Kann man nachweisen, Meister Nāgasena, dass der Buddha hier oder dort existiert?"

„Gänzlich erloschen[135], Grosskönig, ist der Erhabene in dem Element des Nirvāna, das keinen Daseinsfunken enthält[136]. Wie sollte es möglich sein,

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

den Erhabenen zu zeigen, zu sagen: ‚Hier ist er, dort ist er?“

„Gib mir ein Gleichnis.“

„Nun, was meinst du, Grosskönig: wo eine grosse Feuersbrunst wütet, kann man da auf eine Flamme, die ausgegangen ist, zeigen und sagen: ‚Hier ist sie, da ist sie‘?“

„Das kann man nicht, Meister. Verschwunden ist die Flamme, unsichtbar geworden[137].“

„Geradeso, Grosskönig, ist der Erhabene in dem Element des Nirvāna, das keinen Daseinsfunken enthält, gänzlich erloschen, und so kann man auf den dahingegangenen Erhabenen nicht zeigen und sagen: ‚Hier ist er, dort ist er.‘ Aber in dem Körper seiner Lehre, Grosskönig, kann der Erhabene nachgewiesen werden. Denn die Lehre, Grosskönig, ist vom Erhabenen verkündigt worden.“

„Gut, Meister Nāgasena.“

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Sechstes Kapitel.

1. Der König sprach: „Meister Nāgasena, ist euch Mönchen der Körper lieb?“

„Nein, Grosskönig, Mönche lieben nicht den Körper.“

„Aber weshalb pflegt ihr ihn denn und schenkt ihm Aufmerksamkeit?“

„Bist du niemals und nirgends, Grosskönig, als du in die Schlacht zogest, von einem Pfeil getroffen worden?“

„Gewiss, Meister, das ist vorgekommen.“

„Wurde dann nicht die Wunde mit Salbe bestrichen, mit Öl beschmiert und mit feinem Verbandstoff bekleidet?“

„Freilich, Meister.“

„Wie denn, Grosskönig, ist die Wunde dir lieb, dass du ihr solche Sorgfalt zuwendest?“

„Die Wunde ist mir nicht lieb, Meister. Aber, damit das Fleisch wieder wachse, wird sie mit Salbe, Öl und Verbandstoff behandelt.“

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

„Ebenso, Grosskönig, ist den Mönchen der Körper unlieb. Aber doch kümmern sich um ihn die Mönche, ohne an ihm zu hängen, damit sie in der rechten Weise ihrem Glauben leben können. Auch hat der Erhabene, Grosskönig, den Körper mit einer Wunde verglichen. Deshalb kümmern sich die Mönche um den Körper wie um eine Wunde, ohne daran zu hängen. Denn der Erhabene hat gesagt:

‚In feuchte Haut ist eingehüllt
Die neunfach offne[138] grosse Wunde;
An allen Seiten träufelt sie,
Ist unrein, riecht nach Fäulnis nur.‘“

„Gut, Meister Nāgasena.“

6. Der König sprach: „Meister Nāgasena, wenn zwei Männer weinen, der eine über den Tod seiner Mutter, der andere aus Liebe zur Wahrheit (Dhamma): wem von beiden helfen seine Tränen und wem nicht?“

„Des einen Tränen, Grosskönig, sind von den drei Feuern der Leidenschaft (Gier, Hass, Eitelkeit) getrübt und heiss, des anderen Tränen sind durch Heiterkeit und Seelenruhe klar und kühl; und Kühlheit, Grosskönig, kann heilen, Hitze nicht.“

„Gut, Meister Nāgasena.“

7. Der König sprach: „Meister Nāgasena, wodurch unterscheiden sich der Gierige und der Gierlose?“

„Der eine, Grosskönig, hängt am Leben[139], der andere nicht.“

„Was heisst das, Meister?“

„Der eine hat Bedürfnisse,[140] der andere nicht.“

„Ich, Meister, betrachte die Sache so: sowohl der Gierige wie der Gierlose, jeder von ihnen verlangt nach gutem Essen und Trinken, keiner nach schlechtem.“

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

„Wer von Gier noch nicht frei ist, Grosskönig, der empfindet, wenn er sein Mahl verzehrt, den Geschmack sowohl wie die Lust des Geschmackes. Hingegen empfindet der Gierlose, wenn er sein Mahl verzehrt, nur den Geschmack, nicht aber die Lust des Geschmackes."

„Gut, Meister Nāgasena."

9. Der König sprach: „Meister Nāgasena, wenn du vom Kreislauf des Lebens (Samsāra) sprichst, was meinst du da mit diesem Wort?"

„Ein Wesen, Grosskönig, das hier geboren ist, stirbt hier. Nachdem es hier gestorben ist, tritt es wo anders ins Dasein. Nachdem es dort geboren ist, stirbt es dort. Nachdem es dort gestorben ist, tritt es wo anders ins Dasein. Das ist es, Grosskönig, was man Kreislauf des Lebens nennt."

„Gut, Meister Nāgasena."

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Siebentes Kapitel.

---

2. Der König sprach: „Meister Nāgasena, ihr Buddhisten behauptet, dass jemand, der hundert Jahre dem Laster gefröhnt hat, bei den Göttern wiedergeboren wird[141], wenn er in der Sterbestunde nur einen einzigen ernsten Gedanken bezüglich des Buddha oder seiner Lehre fasst. Das kann ich nicht glauben. Und andrerseits behauptet ihr, dass man durch die Tötung eines einzigen lebenden Wesens[142] in eine Hölle geraten kann. Auch das glaube ich nicht."

„Nun, was meinst du, Grosskönig: würde ein Stein, und sei er noch so klein, ohne ein Schiff auf dem Wasser schwimmen können?"

„Nein, Meister."

„Und würden hundert Fuhren Steine, auf ein Schiff geladen, auf dem Wasser schwimmen können?

„Gewiss, Meister."

„Nun, Grosskönig, mit dem Schiffe sind die guten Taten zu vergleichen."

„Gut, Meister Nāgasena."

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

4. Der König sprach: „Meister Nāgasena, wie weit ist es von hier bis zur Brahman-Welt[143]?“

„Sehr weit, Grosskönig. Wenn ein Felsblock von der Grösse einer Spitzhütte[144] von dort fiele und täglich achtundvierzigtausend Meilen[145] zurücklegte, so würde er vier Monate brauchen, um auf die Erde zu kommen.“

„Meister Nāgasena, dann kann ich nicht glauben, was ihr da behauptet: dass ein Mönch, der die magischen Kräfte besitzt und die absolute Herrschaft des Geistes über den Körper erlangt hat[146], in dem gleichen Zeitraum in Indien unsichtbar werden und in der Brahman-Welt erscheinen kann, in dem ein starker Mann seinen gekrümmten Arm ausstrecken oder den ausgestreckten Arm krümmen kann. Wie sollte es möglich sein, so viele tausend Meilen so schnell zurückzulegen!“

Der Senior sprach: „In welcher Gegend bist du geboren, Grosskönig?“

„Es gibt eine Insel namens Alexandria[147], Meister. Auf ihr bin ich geboren worden.“

„Wie weit, Grosskönig, ist Alexandria von hier?“

„Etwa zweihundert Meilen, Meister.“

„Du wirst, Grosskönig, irgend eine Angelegenheit noch im Sinne haben, die du dort erledigtest. Denke einmal daran.“

„Schön, Meister, ich denke an eine.“

„Schnell fürwahr, Grosskönig, hast du die zweihundert Meilen zurückgelegt!“

„Gut, Meister Nāgasena.“

5. Der König sprach: „Meister Nāgasena, wenn jemand hier stirbt und darauf in der Brahman-Welt wiedergeboren wird und ein anderer, der hier stirbt,

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

in Kaschmir wiedergeboren wird: welcher von den beiden würde zuerst ankommen?"

„Gleichzeitig würden sie ankommen, Grosskönig."

„Gieb mir ein Gleichnis."

„In welcher Stadt bist du geboren, Grosskönig?"

„In einem Dorfe namens Kalasi bin ich geboren, Meister."

„Wie weit, Grosskönig, ist Kalasi von hier?"

„Etwa zweihundert Meilen, Meister."

„Und wie weit, Grosskönig, ist Kaschmir von hier?"

„Zwölf Meilen, Meister."

„Jetzt denke einmal an das Dorf Kalasi, Grosskönig."

„Ich habe es getan, Meister."

„Und jetzt denke einmal an Kaschmir, Grosskönig."

„Es ist geschehen, Meister."

„Woran, Grosskönig, hast du am langsamsten und woran schneller gedacht?"

„Gleich schnell an beide, Meister."

„Geradeso, Grosskönig, wird der, welcher hier stirbt und in der Brahman-Welt wiedergeboren wird, nicht später wiedergeboren als der, welcher hier stirbt und in Kaschmir wiedergeboren wird."

„Gib noch ein Gleichnis."

„Nun, was meinst du, Grosskönig: angenommen, zwei Vögel flögen in der Luft und setzten sich, beide gleichzeitig, der eine auf einen hohen, der andere auf einen niedrigen Baum: wessen Schatten würde zuerst auf der Erde ruhen und wessen Schatten zuletzt?"

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

„Die beiden Schatten würden gleichzeitig da sein, Meister."

„Geradeso, Grosskönig, werden jene beiden gleichzeitig wiedergeboren und nicht einer später, der andere früher."

„Gut, Meister Nāgasena."

7. Der König sprach: „Meister Nāgasena, was ist mehr, Verdienst oder Schuld?"

„Verdienst, Grosskönig."

„Inwiefern?"

„Wer Böses tut, Grosskönig, bekommt Reue bei dem Gedanken, ein böses Werk getan zu haben. Infolgedessen nimmt das Böse nicht zu. Wer aber Gutes getan hat, Grosskönig, bekommt keine Reue, sondern wird zufrieden, und aus der Zufriedenheit entspringt Fröhlichkeit, und des Fröhlichen Körper ist in Ruhe, und die Ruhe des Körpers führt ein Glückgefühl mit sich, und des Glücklichen Geist wird geeinigt[148], und der einheitlich Denkende[149] erkennt die Dinge wie sie sind. So also nimmt das Gute zu. Ja, so sehr nimmt das Gute zu, Grosskönig, dass ein Mann, dem (wegen eines schweren Verbrechens) Hände und Füsse abgehauen sind, einundneunzig Kalpas[150] hindurch nicht auf einen schlechten Pfad kommen kann[151], wenn er nur eine Handvoll Lotusblumen dem Erhabenen geweiht hat[152]. Und darum, Grosskönig, sage ich: Viel ist des Verdienstes, wenig der Schuld."

„Gut, Meister Nāgasena."

8. Der König sprach: „Meister Nāgasena, wessen Schuld ist die grössere: dessen, der wissentlich oder dessen, der unwissentlich sündigt?"

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Der Senior sprach: „Wer unwissentlich sündigt, Grosskönig, hat die grössere Schuld."

„Dann sollen wir also, Meister Nāgasena, unsere Prinzen und Minister, wenn sie unwissentlich sich vergehen, doppelt bestrafen!?"

„Was meinst du, Grosskönig: wenn einer, ohne zu wissen, was er tut, und ein anderer mit Bewusstsein eine Eisenkugel ergreift, die bis zum Rotglühen erhitzt worden ist: welcher von beiden würde sich stärker brennen?"

„Derjenige, Meister, welcher ahnungslos die Kugel ergreift."

„Ebenso, Grosskönig, ist dessen Schuld die grössere, der unwissentlich Böses tut."

„Gut, Meister Nāgasena."[153]

14. Der König sprach: „Meister Nāgasena, kann man das Allerfeinste teilen?"

Freilich, Grosskönig, kann man das Allerfeinste teilen."

„Was ist denn, Meister, das Allerfeinste?"

„Die Wahrheit (Lehre Buddhas, *dhammo*) ist das Allerfeinste[154]. Aber die Dinge (*dhammā*)[155] sind überhaupt nicht fein. Fein und grob, Grosskönig, ist eine (blosse) Benennung der Dinge[156]. Was irgend geteilt werden kann, das wird durch die Einsicht (*paññā*) geteilt. Nicht aber kann die Einsicht wieder geteilt werden."

„Gut, Meister Nāgasena."

15. Der König sprach: „Meister Nāgasena, sind Erkennen, Einsicht und die Seele in einem Wesen[157] wirklich verschieden, so wie sie verschieden benannt

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

sind, oder sind das nur verschiedene Bezeichnungen für ein und dasselbe Ding?"

„Das Unterscheiden, Grosskönig, ist das Merkmal des Erkennens, das Beurteilen[158] ist das Merkmal der Einsicht, und Seelen gibt es nicht."

„Wenn es keine Seele gibt, Meister, wer ist es denn, der mit dem Auge die Gestalt sieht, der mit dem Ohre den Ton hört, mit dem Geruch den Duft riecht, mit dem Geschmak den Saft schmeckt, mit dem Körper die Berührung fühlt und mit der Phantasie die Vorstellungen erkennt?"

Der Senior sprach: „Wenn es eine Seele ist, die all dieses tut, so frage ich dich: kann etwa diese Seele, wenn die Augentore herausgenommen sind (wenn die Augen ausgestochen sind), ihren Kopf hinausstrecken und bei der grossen Helligkeit die Gestalten um so besser sehen? kann sie, wenn das Gehör herausgenommen ist, ihren Kopf hinausstrecken und infolge der grossen Helligkeit die Töne um so besser hören? kann sie, wenn der Geruch, der Geschmack, das Gefühl fortgenommen ist, die Gerüche, Geschmäcke, Berührungen infolge der grossen Helligkeit um so besser riechen, schmecken, fühlen?"

„Gewiss nicht, Meister."

„Also, Grosskönig, gibt es nicht eine Seele in dem Körper."

„Gut, Meister Nāgasena."

16. Der Senior sprach: „Eine schwere Leistung, Grosskönig, hat der Erhabene vollbracht."

„Was für eine, Meister Nāgasena?"

„Eine schwere Leistung war es von dem Erhabenen, dass er alle diese unkörperlichen, geistigen

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Erscheinungen, die bei der Wahrnehmung jedes einzelnen Sinnesobjektes zusammen da sind, festgestellt, dass er uns erklärt hat: ‚Dieses ist die Berührung, dieses das Gefühl, dieses die Vorstellung, dieses das Wollen, dieses das Denken[159].“

„Gib mir ein Gleichnis.“

„Stelle dir vor, Grosskönig, es wäre ein Mann in seinem Boot auf die hohe See gefahren, und er schöpfte mit der hohlen Hand Wasser und kostete es mit seiner Zunge: würde wohl dieser Mann das Wasser des Ganges, der Yamunā, der Aciravatī, der Sarabhū und der Mahī auseinanderschmecken können?“

„Das dürfte ihm schwer werden, Meister.“

„Und schwerer noch, Grosskönig, ist das, was der Erhabene vollbrachte, da er alle diese Erscheinungen feststellte.“

„Vortrefflich, Meister!“ sprach erfreut der König.

Ende des siebenten Kapitels.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

17.[160] Der Senior sprach: „Weisst du, Grosskönig, welche Zeit wir jetzt haben?"

„Ja, Meister, ich weiss es. Die erste Nachtwache ist vorüber; wir sind in der zweiten. Die Fackeln werden angezündet; man lässt die vier Fahnen aufziehen, und gleich werden aus der Schatzkammer die Königsgaben eintreffen."

Die Griechen sagten: „Du tust recht, Grosskönig. Weise ist der Mönch."

„Ja, ihr Lieben, weise ist der Senior. Wo ein Lehrer wie er und ein Schüler wie ich, da muss der Verständige gar bald die Wahrheit erfassen."

Und der König, befriedigt durch die Erklärungen, die er auf seine Fragen von Nāgasena erhalten hatte, schenkte diesem einen gestickten Mantel im Werte von hunderttausend (Kahāpanas)[161] und sprach: „Meister Nāgasena, von heute ab sollst du achthundert Tage dein tägliches Mahl von mir erhalten, und was du brauchen kannst von den Dingen hier im Palaste, das bitte ich dich als Geschenk von mir anzunehmen."

„Ich danke, Grosskönig, ich habe zu leben."

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

„Ich weiss, Meister Nāgasena, dass du zu leben hast. Dennoch bitte ich dich: schütze dich und schütze mich! Schütze dich vor dem öffentlichen Gerücht, du habest den König Menandros überzeugt und nichts dafür erhalten; schütze mich vor dem öffentlichen Gerücht, dass ich, der König Menandros, überzeugt worden sei und durch nichts mich erkenntlich gezeigt habe."

„Nun wohl, Grosskönig."

„Gleichwie, o Meister, der Löwe, der König der Tiere, selbst wenn er in einen goldenen Käftg gesetzt ist, nur immer nach aussen blickt: ebenso, Meister, habe auch ich, der ich ein weltliches Leben führe, verlangend nach aussen den Blick gerichtet. Aber wenn ich, Meister, aus meinem Heim hinauszöge in die Heimatlosigkeit, so würde ich nicht lange leben: so viele sind meiner Feinde."

Darauf erhob sich der ehrwürdige Nāgasena, nachdem er also des Königs Fragen gelöst hatte, von seinem Sitz und kehrte zurück nach dem Kloster, wo seine Gemeinde sich aufhielt.

18. Nicht lange war er fort, da ging der König in Gedanken die Fragen durch, die er gestellt, und die Antworten, die der ehrwürdige Nāgasena ihm gegeben hatte. Und er kam zu der Überzeugung, dass er alle Fragen richtig gestellt und dass Hochwürden sie alle wohl beantwortetet habe. Und auch der ehrwürdige Nāgasena ging, als er nach dem Kloster zurückgekehrt war, die Fragen durch, die der König Menandros gestellt, und die Lösungen, die er selbst gegeben hatte. Und auch er kam zu dem Ergebnis, dass alle Fragen richtig gestellt und richtig beantwortet worden seien.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Und als die Nacht zu Ende ging und der Morgen graute, da kleidete sich der ehrwürdige Nāgasena an, begab sich, seinen Speisenapf in der Hand, zum Palast und setzte sich auf den Stuhl, der für ihn bereit stand. Und der König Menandros begrüsste den ehrwürdigen Nāgasena, setzte sich in der geziemenden Entfernung zu ihm und sprach: „Ich bitte dich, nicht zu glauben, Hochwürden, dass ich aus Freude, die Fragen gestellt zu haben, den Rest der Nacht nicht geschlafen hätte. Vielmehr habe ich den Rest der Nacht damit verbracht, die Fragen durchzugehen, die ich gestellt habe, und die Lösungen, die ich von Hochwürden erhielt. Und ich bin zu der Überzeugung gelangt, dass alle Fragen von mir wohl gestellt und von Hochwürden wohl gelöst worden sind."

Und der Senior seinerseits sagte: „Ich bitte dich, nicht zu glauben, Grosskönig, dass ich während des Restes der Nacht mich der Freude hingegeben hätte, dem König Menandros seine Zweifel gelöst zu haben. Auch ich habe den Rest der Nacht damit zugebracht, die Fragen durchzugehen, die du gestellt hast, und die Lösungen, die ich dir gegeben habe. Und auch ich bin zu dem Ergebnis gekommen, dass du die Fragen in der rechten Weise gestellt hast und ich sie in der rechten Weise beantwortet habe."

So freuten sich die beiden grossen Männer gemeinsam über die trefflichen Reden, die sie geführt hatten.

Ende der „Zweifel und Lösungen" der Fragen des Menandros.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Inhalt

der

nicht übersetzten Stücke

des

Päli-Textes.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Die Vorgeschichte[162]).

Vor langer Zeit, als noch der Buddha Kassapa die Lehre verkündigte[163], lebten Nāgasena und Milinda (Menandros), der erste als älterer Mönch, der letzte als Novize, schon einmal zusammen in einem Kloster am Ganges. Damals wurde der Novize eines Tages von dem älteren Mönch aufgefordert, den Klosterhof zu fegen, und, als er sich weigerte, durch einen Schlag mit dem Besenstiel dazu angetrieben. Er bezwang seinen Unmut, fegte den Hof und wünschte sich dabei, dass er „infolge dieser verdienstvollen Handlung" in jedem Leben, das ihm bis Nirvāna noch bevorstände, durch Macht, Ruhm und Klugheit glänzen möchte. Der ältere Mönch hörte dieses und wünschte sich nun seinerseits, dass er in allen folgenden Leben die Fähigkeit besitzen möchte, die schwierigsten Fragen mit Leichtigkeit zu lösen.

Während nun die beiden von Dasein zu Dasein unter Menschen und Göttern[164] wanderten, sah sie auch der jetzige Buddha (Gotama) und prophezeite,

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

dass sie fünfhundert Jahre nach seinem Eingang in Parinirvāna sich über seine Lehre unterhalten würden[165].

Und so kam es.

Der Novize wurde schliesslich als der grosse König Milinda von Sāgala wiedergeboren. Weit und breit bezwang er die Völker durch seine Heeresmacht und die Gelehrten durch seine Disputierkunst, so dass, aus Furcht vor der Schande, widerlegt zu werden, bald alle Religionslehrer und Philosophen das Land verlassen hatten. Die Brüder des buddhistischen Ordens zogen sich zumeist in den Himālaya zurück, und zahllose Arhats wohnten dort in einer Gegend, die die „Geschützte Fläche" heisst.

Zwölf Jahre schon dauerte dieser Zustand, da hörte eines Tages mit dem „göttlichen Ohre" einer der Arhats namens Assagutta, wie der König Milinda wieder einmal seinem Übermute Luft machte und mit Verachtung von den Gelehrten Indiens sprach, und berief alsbald eine Versammlung auf der „Geschützten Fläche" und fragte, ob denn noch immer keiner imstande sei, den König für die Lehre des Buddha zu gewinnen. Aber die Heiligen schwiegen alle. Endlich entschloss man sich, den Gott Mahāsena im Himmel der Dreiunddreissig[166] aufzusuchen, da dieser allein die Aufgabe lösen könne. Im Nu versetzt sich die ganze Gesellschaft der Heiligen nach dem Himmel der Dreiunddreissig, wird dort von dem Götterkönig Sakka (Indra) ehrerbietig empfangen und, nach der Mitteilung, dass der König Milinda gerade vor seiner letzten Menschwerdung auch schon hier gelebt hätte, vor Mahāsena geführt. Aber das Bitten der Heiligen, in das auch Sakka einstimmt, wird abschlägig be-

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

schieden. „Nach der Menschenwelt," sagt Mahāsena, „habe ich kein Verlangen. Von vielem Karman (s. Anm. 84) beschwert ist die Menschenwelt. Hier in der Götterwelt will ich zu höherem und höherem Dasein gelangen und endlich erlöschen." Schliesslich aber, als er hört, dass ausser ihm niemand den bedrängten Glauben retten könne, gibt er doch nach und verspricht, in der Menschenwelt wiedergeboren zu werden.

Erfreut kehrte die Gesellschaft zur „Geschützten Fläche" zurück, und Assagutta beauftragte den ehrwürdigen Rohana, als Sühne dafür, dass er, in Meditation versunken, die Versammlung versäumt hätte, bei dem Elternpaar des Nāgasena, als welcher der Gott Mahāsena auf der Erde erscheinen werde, sieben Jahre und zehn Monate lang zu betteln und dann den Eintritt des Knaben in den buddhistischen Orden zu veranlassen.

Zu seiner Wiedergeburt hatte sich der Gott Mahāsena das Dorf Kajangala am Fusse des Himālaya und in ihm den Brāhmanen Sonuttara und dessen Frau ausgesucht. Unter allerlei Wundern fand die Empfängnis statt, und gleich von demselben Tage an erschien regelmässig der Mönch Rohana mit seinem Speisenapf. Aber niemals während der ganzen zehn Monate (bis zur Geburt) und sieben Jahre erhielt er auch nur das geringste Almosen, und selbst nicht ein einziges Mal wurde er mit der üblichen höflichen Redensart an das nächste Haus verwiesen. Erst als der junge Nāgasena sieben Jahre alt geworden war und einen brahmanischen Hauslehrer erhalten hatte, fand sein Vater mehr und mehr Gefallen an dem be-

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

harrlichen Mönch und lud ihn endlich sogar ein, täglich bei ihm zu Mittag zu speisen. So kam es, dass der junge Nāgasena, nachdem er das Wissen des Brāhmanen sich angeeignet und als wertlos erkannt hatte, Lust verspürte, in den buddhistischen Orden einzutreten. Und die Eltern, im Glauben, er werde es dort nicht lange aushalten, gaben die Erlaubnis.

Von Rohana wurde nun Nāgasena der grossen Heiligengemeinde auf dem Himālaya zugeführt, und hier, auf der „Geschützten Fläche", nahm man ihn feierlich in den Orden auf. Nicht lange dauerte sein Noviziat. Er lernte mit solcher Geschwindigkeit und zeigte ein so ausserordentliches Wissen, dass man ihm, als er erst zwanzig Jahre alt war, schon die höhere Weihe erteilen konnte. Er hatte bis dahin aber nur das Abhidhamma-Pitaka gelernt, und als er nun erfuhr, dass dieser Teil des Kanons nicht sowohl der Anfang als vielmehr der Abschluss der Lehre sei[167], konnte er sich des Gedankens nicht erwehren, dass sein Lehrer Rohana (der in Wahrheit wegen der hohen Begabung des Knaben diesen Weg gewählt hatte) eine Torheit begangen habe. Rohana aber erkannte seinen Gedanken und trug ihm auf, zur Strafe für diesen Mangel an Vertrauen den König Milinda in Sāgala zu bekehren. Diesen Vorschlag nahm Nāgasena mit Freuden an. Doch konnte er ihn einstweilen wegen der Regenzeit[168] nicht ausführen, und er wurde daher für diese zu Assagutta geschickt, der sich damals in der Vattaniya-Einsiedelei aufhielt. Er bediente nun die drei Monate hindurch den letzteren in derselben Weise, wie eine alte Frau, die in der Nähe wohnte, ihn schon mehr als dreissig Jahre bedient hatte, und

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

als am Ende der Saison die Frau die beiden eingeladen und bewirtet hatte und Assagutta, dem Schüler das Danksagen[169] überlassend, fortgegangen war, hielt Nāgasena auf den Wunsch der Frau eine Predigt aus dem Abhidhamma.

„Da nun ging, während sie auf ihrem Platze dasass, jener grossen Spenderin das staub- und flecken-reine Auge für die Lehre[170] auf, indem sie erkannte, dass es von allem, das ein Entstehen hat, auch ein Vergehen gibt[171]. Und auch der ehrwürdige Nāgasena fühlte die Wahrheit der von ihm verkündigten Lehre[172]: er erlangte das Schauen[173] und wurde auf der Stelle des Glückes der Strombeschreitung[174] teilhaftig."

Assagutta, der mit grosser Genugtuung die doppelte Wirkung der Rede erkannt hatte, schickte jetzt den jungen Nāgasena nach dem, hundert Meilen (Yojanas) entfernten Pātaliputra, damit er dort im Asoka-Haine von Dhammarakkhita das Wort Buddhas[175] lerne.

Auf dem Wege dorthin begegnete ihm ein Gross-kaufmann, der mit seiner Karawane von fünfhundert Wagen das gleiche Reiseziel verfolgte und ihn bat, sich ihm anzuschliessen. Nāgasena folgte der Bitte und gab auch dem Wunsche des Kaufmannes, ihm den Abhidhamma zu erklären, gern nach. Hierbei ging ihm, Nāgasena, wie vorher der alten Frau, das Auge der Wahrheit auf. Kurz vor Pātaliputra schenkte ihm der Kaufmann einen kostbaren Wollenstoff, wies ihm den Weg zum Asoka-Park und verabschiedete sich aufs herzlichste.

Darauf lernte Nāgasena von Dhammarakkhita alle drei „Körbe"[176] (Teile des Kanons) auswendig[177]. Aber Dhammarakkhita war nicht zufrieden mit ihm. Er

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

sprach: „Gleichwie, o Nāgasena, ein Kuhhirt seine Kühe hütet, andere aber den Nutzen davon haben, ebenso auch, Nāgasena, trägst du die drei Körbe des Buddha-Wortes, ohne teil zu haben an der Çramana-schaft (dem Nutzen der Lehre)." Nāgasena bat ihn zu warten, und noch in derselben Nacht wurde er ein Arhat. Die Erde donnerte, als dies geschah, die Götter klatschten Beifall, und vom Himmel fielen zahllose Blumen.

Jetzt war der Zeitpunkt da für die Bekehrung des Milinda. Die Arhats auf dem Himālaya sandten zu Nāgasena mit der Bitte, auf die „Geschützte Fläche" zu kommen. Gedankenschnell — denn er war jetzt als Arhat gleichfalls im Besitz der höheren Kräfte — erschien Nāgasena dort und versprach, nicht nur den Milinda, sondern, wenn sie wollten, alle Könige Indiens dem rechten Glauben zu gewinnen. Sie möchten sich nur getrost nach Sāgala begeben.

Sämtliche Arhats versetzten sich darauf nach Sāgala, und „wie Lampen" sah man in den Strassen der Stadt ihre gelben Kleider leuchten.

Zu der Zeit hatte gerade der König Milinda den ehrwürdigen Āyupāla, einen Bruder des Ordens, in der Sankheyya-Einsiedelei aufgesucht und durch seine Fragen so sehr in Verlegenheit gebracht, dass er endlich vollkommen schwieg. Und obwohl die Begleiter des Königs den Mönch in Schutz nahmen und erklärten, er sei nur verwirrt, brach Milinda wieder in seine gewohnten übermütigen Redensarten aus: Ganz Indien sei leer und blosse Spreu, und es gebe keinen Çramanen oder Brāhmanen, der es mit ihm aufnehmen und seine Zweifel lösen könne. Aber als

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

er seine Leute ansah, las der König in ihren Mienen, dass einer doch noch da sei. Und auf seine Frage nannte man ihm den Nāgasena, der gerade eben mit zahllosen Mönchen in der Sankheyya-Einsiedelei eingetroffen sei.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Drittes Buch.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Viertes Kapitel.

3. Über das Verhältnis von früherer und jetziger Anstrengung. Gegenwärtiger Erfolg ist das Ergebnis der ersteren, zukünftiger das der letzteren. Wer durstig ist, baut nicht erst einen Brunnen, wer hungrig ist, geht nicht säen u. s. w.[118]

4. Obwohl das Höllenfeuer so stark ist, dass es einen grossen Felsblock, der hineingeworfen wird, im Augenblick vernichtet, bleibt der Sünder dort so lange erhalten, bis sein Karman erschöpft ist. Es ist damit wie mit den Knochen, die die Hunde und Raubtiere verschlingen: sie werden verdaut, ohne dass sie den Embryo verletzt haben.

5. Nach der Lehre des Buddha wird die Welt vom Wasser, das Wasser von der Luft und die Luft vom Raum (Äther) getragen. Wie das zweite möglich sei, zeigt Nāgasena durch ein Experiment an einem *dhamma-karaka* (Pumpe?).

7. Nicht alle erlangen Nirvāna, sondern nur

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

diejenigen, welche sich in der rechten Weise darum bemühen.

8. Wie süss Nirvāna ist, kann auch der erkennen, der Nirvāna nicht hat, nämlich an den frohen Worten derer, die im Besitze Nirvānas sind.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Fünftes Kapitel.

1. Wie jemand, der den Fluss Ūhā im Himālaya nicht gesehen hat, dennoch an der Existenz desselben nicht zweifelt, ebenso zweifelt Nāgasena nicht an der (einstigen) Existenz des Buddha, wiewohl weder er noch seine Lehrer ihn gesehen haben.

2. Wie kann man, ohne den Buddha gesehen zu haben, wissen, dass er unvergleichlich ist? — So wie man, ohne den Ozean gesehen zu haben, wissen kann, dass er durch die Aufnahme der vielen Ströme nicht grösser wird.

3. Wie man den Charakter eines grossen Mannes der Vorzeit durch die Schriften erkennen kann, die er hinterlassen hat, geradeso kann man die Unvergleichlichkeit des Buddha aus seiner Lehre (Dhamma) erkennen.

4. Die Lehre sieht man, indem man sie befolgt (?).[119]

6. Einen individuellen und unveränderlichen (substantiellen) Träger des Erkennens (*vedagu*) gibt es in Wahrheit nicht.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

7. Wiederverkörperung ohne eine wandernde Seele schliesst die Verantwortlichkeit nicht aus.[180]

9. Wie der Landmann, wenn der Regen nicht ausbleibt, weiss, dass seine Saat aufkeimen wird, so kann man auch wissen, dass man wiedergeboren werden muss.[180]

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Sechstes Kapitel.

2. Wie ein Arzt, der alle Drogen der Erde kennt, erst, wenn die Krankheit ausgebrochen ist, dem Kranken seine Medikamente gibt, so gab auch der Buddha, obwohl er alles wusste und alles sah, immer nur dann eine Vorschrift, wenn der richtige Zeitpunkt dafür da war.

3. Wie eine Lotusblume, die aus Schlamm und Wasser emporwächst, weder dem Schlamm noch dem Wasser gleicht, so hatte auch der Buddha alle zweiunddreissig grösseren und achtzig kleineren Kennzeichen eines grossen Mannes, goldene Hautfarbe und einen Heiligenschein, obwohl seine Eltern von alle dem nichts hatten.

4. Wie der Gott Brahman *buddhi* (Vernunft) hat und doch kein Buddhist ist, so war auch der Buddha zwar ein *brahma-cārin* (Religionsbeflissener, ursprünglich „Veda-Schüler"), aber kein Anhänger Brahmans.

5. Der Buddha hat die höhere Weihe (*upasampadā*) nicht empfangen; dieselbe lag für ihn in dem „grossen Erwachen" unter dem Bodhi-Baum.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

8. Die Einsicht (*paññā*) hat so wenig einen bestimmten Wohnsitz wie der Wind.

10. Die Erinnerung an vergangene Dinge geschieht nicht durch das Gedächtnis (*sati*), sondern durch das Denken (*citta*), weil, wenn man etwas vergessen hat, einem das Gedächtnis, nicht aber das Denken fehlt.

11. Es gibt ein natürliches sowohl wie ein künstliches Gedächtnis.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Siebentes Kapitel.

1. Die sechzehn Arten der Erinnerung (*sati*).

3. Der Zweck des Mönchtums ist, künftigen Leiden vorzubeugen — so wie man eine Stadt befestigt, nicht während, sondern bevor sie angegriffen wird, u. s. w.[181]

6. Obwohl zur „Erweckung" (*bodhi*) sieben Faktoren gehören[182], tritt doch das Erwachen zum höchsten Wissen nur durch einen derselben, nämlich die Erforschung der Lehre (*dhamma-vicaya*), ein. Ohne sie sind die anderen Faktoren gleich Schwertern, die nicht aus der Scheide gezogen werden.

9. Wenn ein Mönch sich vermöge seiner magischen Kraft mitsamt seinem Körper nach Uttarakuru oder in die Brahman-Welt versetzt, so geschieht dies, wie bei jedem Sprung, indem der Gedanke dem Körper vorauseilt und ihn nach sich zieht.

10. Es soll Knochen geben von hundert Meilen

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Länge. Warum nicht? meint Nāgasena, da es doch auch Seefische von solcher Länge gebe.

11. In der Yoga-Praxis wird der Atem unterdrückt. Dies ist kein grösseres Wunder als wenn ein Schlafender infolge einer Körperdrehung mit dem Schnarchen aufhört.

12. Erklärung des Wortes *samudda* „Ozean", das Nāgasena von *sama* „gleich" und *udaka* „Wasser" ableitet.

13. Der Ozean ist überall salzig, weil sein Wasser schon so lange gestanden hat.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Die

chinesischen Ausgaben

und

ihr Verhältnis zum Pāli-Text.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Die Meinung mehrerer Orientalisten, dass es zwei verschiedene chinesische Übersetzungen der „Fragen des Menandros" gebe, beruht auf einem Irrtum.

Tatsächlich gibt es nur zwei verschiedene Ausgaben derselben Übersetzung, deren einziger Unterschied darin besteht, dass die koreanische Ausgabe, im Gegensatz zur Ausgabe der Sung-, Ming- und Yen-Dynastie, Kapitel 2, 3–9 und Kapitel 3 vom zweiten Buch des Pāli-Textes nicht mitenthält. Sonst sind die beiden Ausgaben, von einigen kleinen Änderungen und Zusätzen der Abschreiber und Herausgeber abgesehen, vollkommen identisch, und es ist kein Zweifel, dass wir es hier mit einer unvollständigen und einer vollständigen Abschrift desselben Textes zu tun haben. Wie der Inhalt des letzteren zu dem des Pāli-Textes sich verhält, zeigt die folgende, auf der Zählung der Rhys Davids'schen Übersetzung basierende Tabelle.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Pàli	Chinesisch	
	Stoff	Reihenfolge
Buch I		
1	fehlt	—
2	ähnlich	4
3	fehlt	—
4—8	verschieden	1
9—10	„	3
11—14	fehlen	—
17—18	„	—
15—16	kürzer und teilweise verschied.	2
19—36		
37—44		5
Buch II		
Kap. 1		
1	ebenso	1
2	fehlt	—
3—8	ebenso	2—7
9	„	9
10	„	8
11—15	„	10—14
Kap. 2		
1—9	ebenso	1—9
Kap. 3		
1—7	ebenso	1—7
—	ein Abschnitt	8
8	ebenso	9
9—11	„	10—12
12—13	fehlen	—
14—16	ebenso	13—14
Buch III		
Kap. 4		
1—7	ebenso	1—7
Kap. 5		
1—5	ebenso	1—5
6	fehlt	—
7—10	ebenso	6—9

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Pāli	Chinesisch	
	Stoff	Reihenfolge
Buch III		
Kap. 6		
1	ebenso	1
2	fehlt	—
3—7	ebenso	2—6
8—9	fehlen	—
10—11	ebenso	7—8
Kap. 7		
1	ebenso	1
—	ein Abschnitt	2
2—6	ebenso	3—7
7—8	„	8—9
9—12	„	13—16
13—15	„	10—12
16	„	17
17—18	„	18—19
Bücher IV, V, VI	fehlen	—
Schlusserzählung	fehlt	—

Vom Pāli-Text unterscheidet sich der chinesische also hauptsächlich durch das Fehlen der letzten drei Bücher und durch die Vorgeschichte des ersten Buches, ausserdem durch ein paar kleinere Abweichungen. Interessant und bedeutsam für das gegenseitige Verhältnis der beiden Versionen ist vor allem die Vorgeschichte, von der ich gleichfalls eine Inhaltsangabe liefern will (nach J. Takakusu, J. R. A. S. 1896).

Die Geschichte beginnt, vom Fehlen der Eingangsformel abgesehen, genau wie ein buddhistisches Sūtra[183]. Der Buddha hat im Jeta-Haine bei Çrāvastī, im Garten Anāthapindikas, zahllosen Menschen Tag für Tag gepredigt und zieht sich, nach Erholung verlangend, in

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

ein Walddickicht zurück. In dasselbe Dickicht kommt ein Elefantenkönig, der sich von seiner Herde getrennt hat, um im Essen und Trinken von den jungen Elefanten nicht länger gestört zu werden. Er sieht den in Andacht dasitzenden Buddha und fällt vor ihm auf die Kniee. Der Buddha hält ihm nun eine Predigt, und die Folge davon ist, dass der entzückte Elefant sich ganz dem Erhabenen zu widmen beschliesst und ihn täglich bedient. Nicht lange darauf aber ging der Buddha, von der Erde verschwindend, in Parinirvāna ein. Der Elefant suchte ihn vergebens, weinte und klagte und nahm nicht Speise noch Trank zu sich, bis er endlich an ein von fünfhundert Arhats bewohntes Bergkloster kam und herausfand, dass dort regelmässige Vorlesungen über die Lehre Buddhas gehalten wurden. Er fand sich nun beständig zu diesen ein, bis sein langes Elefantenleben zu Ende war.

Darauf wurde er infolge des Interesses, das er für den Buddha und seine Lehre gezeigt, als Mensch wiedergeboren, und zwar in einer Brāhmanenfamilie. Er zog sich von dieser jedoch in den Wald zurück und machte dort die Bekanntschaft eines anderen brāhmanischen Einsiedlers, der von da an sein einziger Verkehr war. Kurz bevor er starb, ging er mit der Absicht um, als buddhistischer Mönch seine Geburten zum Abschluss zu bringen, während sein Genosse in der Sterbestunde sich wünschte, ein weltbeherrschender König zu werden.

In der Tat wurde dieser als der Sohn eines mächtigen Königs, dessen Land an die See grenzte[184], wiedergeboren, und seine Eltern nannten ihn Mi-lan (Menandra). Der andere dagegen kam — und zwar

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

gleich mit dem gelben Gewand der buddhistischen Mönche — in Kaschmir wieder zur Welt und erhielt, da in dem Hause am gleichen Tage ein Elefant (nā = nāga) geboren worden war, den Namen Nā-sien (Nāgasena).

Der junge Nā-sien liess sich bald von seinem Oheim Lo-han (Rohana) in den buddhistischen Orden aufnehmen, und, als er zwanzig Jahre alt war, empfing er im Tempel Ho-shan (= Vattaniya?) von O-pei (Assagutta)[185], dem Oberhaupt der dort wohnenden fünfhundert Arhats, die höhere Weihe, musste aber, weil er noch nicht Arhat war, diese Gesellschaft wieder verlassen und trat nun einstweilen bei dem achtzigjährigen Ka-vi in die Lehre. Dieser schickte ihn zu einem Laienjünger, und die Folge der Predigt, die er auf dessen Bitte hielt, war, dass der Jünger sowohl wie er selbst die erste Stufe der Heiligkeit[186] erreichte. Darauf aber wurde Nā-sien wegen Ungehorsams gegen seinen Lehrer — er war nicht, wie ihm Ka-vi befohlen hatte, mit dem Mund voll Wasser zu dem Laienjünger gegangen — von den fünfhundert Arhats trotz des Protestes ihres Oberhauptes ausgestossen. Traurig zog er sich in ein Gebirge zurück, erlangte dort schliesslich die Arhatschaft, rechtfertigte sich nun vor den Fünfhundert und gelangte dann, als berühmter Wanderprediger Indien durchziehend, nach Sā-ga (Sāgala) zum Tempel I-ti-ka.

Mi-lan andererseits war inzwischen seinem Vater in der Herrschaft gefolgt, nachdem er eine hervorragende Geistesbildung erlangt hatte, und seine Stadt Sāgala stand in höchster Blüte. [Die Stadt wird hier ähnlich wie im Pāli-Text beschrieben.] Der König

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

liess öffentlich anfragen, ob jemand mit ihm über die Lehren Buddhas diskutieren wolle. Da führte ihm einer seiner Höflinge einen Çramanen[187] namens Ya-ho-la (Ayupāla) zu. Aber diesen brachte der König durch die Frage zum Schweigen, warum er nicht ein weltliches Leben führte, da er doch selbst zugegeben hätte, dass auch Laien Nirvāna erlangen könnten.[188] Darauf wird von demselben Höfling Nāgasena vor den König geführt, und die grosse Unterredung beginnt, die den eigentlichen Inhalt des Buches bildet.

Diese Vorgeschichte der Unterredung nimmt im Exemplar des India Office von neunundfünfzig Blättern nur neun ein, ist also nicht übertrieben gross. Sie stimmt mit der Pāli-Erzählung ungefähr überein, ausser in der Eröffnungserzählung von dem Elefantenkönig und seinem Schicksal, die in der ersteren fehlt. Nun ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass der Autor des Pāli-Textes die Elefantengeschichte zwar vorgefunden, aber nicht mitübersetzt habe. Diese wird also nachträglich erfunden worden sein, um den Namen Nāga-sena „der ein Elefantenheer hat“ zu erklären, aber natürlich nicht in China, sondern schon in Indien, so dass folglich dem chinesischen und dem Pāli-Übersetzer unmöglich ein und dasselbe Original vorgelegen haben kann.

Viel unbedeutender als in der Vorgeschichte sind die Abweichungen im zweiten und dritten Buche. Hier stimmt der chinesische nur darin nicht zu dem Pāli-Text, dass ihm II, 1, 2 und II, 3, 12—13 des letzteren fehlen, dass III, 6, 2 des Pāli-Textes bei ihm den Abschnitt III, 7, 2 bildet, und endlich durch den

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

auf II, 3, 7 folgenden Abschnitt, der im Pāli fehlt. Dieser Abschnitt lautet:

Der König fragte Nāgasena weiter: „Was ist Zahl?“

Der Weise antwortete: „Zahl ist Rechnen. Alle Wissenschaften in den Büchern sind auch Zahl. Sie (die Wissenschaften) können durch Gehör, Gesicht, Geruch, Geschmack, Getast und Phantasie allmählich erlernt werden. Durch diese sechs (Sinne) kommt Erkenntnis[89] zustande, nicht durch einen (allein).“

Der König sprach: „Gut!“

Was endlich das gänzliche Fehlen des vierten, fünften und sechsten Buches und der dem letzten folgenden Schlusserzählung (Bekehrungs-Geschichte) betrifft, so ist dieses, wie schon in unserer Einleitung ausgeführt, ein um so stärkerer Beweis für die Ursprünglichkeit dieser Stücke, als von ihnen das Vorhergehende nicht nur durch seinen Inhalt scharf absticht, sondern auch dadurch, dass es eine eigene, vollkommen natürliche Schlusserzählung hat.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Anmerkungen.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Anmerkungen.

Durch gothische Buchstaben ausgedrückt sind die lingualen (cerebralen) Laute mit Einschluss des r-Vokals, aber ausschliesslich des Sibilanten, der durch sh umschrieben wird; ferner der l-Vokal, der Visarga (ḥ) und der Anusvara (ṁ). Der palatale Zischlaut wird durch ç wiedergegeben. — Die kursiv gedruckten indischen Wörter sind teils Sanskrit- teils Pali-Formen; über die technischen Ausdrücke unter ihnen vergl. das den Anmerkungen folgende Parallel-Register. — In eckige Klammern eingeschlossen sind die wenigen rein wissenschaftlichen Anmerkungen. — R. D. = Rhys Davids bezieht sich auf die englische Übersetzung des Milinda-Panha in den Sacred Books of the East (s. Einleitung).

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

[1] Die Menschen sind Träumende, denen über die wahre Beschaffenheit der Welt erst die Augen aufgehen müssen. In diesem Sinne ist Gotama (Gautama) der Buddha, d. h. der Erwachte, oder Sammā-sambuddha „der vollkommen Aufgewachte". Der Form nach liegt hier ein altererbtes zustandbezeichnendes Verbaladjektiv vor (vgl. die sog. deponentialen Participia Perfecti des Lateinischen), das dem griechischen πυστο in ἀ-πυστος „unkundig" buchstäblich entspricht. Die Wurzel ist *bheudh-, bodh-, πευθ.

[2] *bāhira-kathā:* so genannt im Gegensatz zum eigentlichen Inhalt des Buches, den Gesprächen des Königs mit dem buddhistischen Weisen.

[3] *Yonakā.* „Die Inder benennen die Griechen mit dem, im Orient (cf. die Hebräer, Syrier, Araber und die altpersischen Keilinschriften) allgemein für sie üblichen Namen der Jonier und zwar haben sie diesen Namen zunächst wohl von den Persern entlehnt, sei es schon damals, wo sie, nach Herodots Zeugnis, als persische Hilfstruppen an den Perserkriegen gegen die Griechen teilnahmen, oder sei es erst später, als Alexander bei seinem Einfalle in Indien, sich vermutlich wohl iranischer Dolmetscher zu dem Verkehr mit den indischen Fürsten u. s. w. bediente." (A. Weber, Die Griechen in Indien, Berl. Acad. 1890, S. 901.) *Yonaka* ist die durch das Suffix *-ka* erweiterte Form des neben ihm gebräuchlichen *yona* (skt. *yavana*), das auf altpersisch *yauna* (oder hebräisch *yavan*) und hierdurch auf das homerische Ἰάονες zurückgeht.

[4] Σαγγαλα (Weber, loc. cit. p. 902).

[5] So hiessen alle diejenigen; die, auf eigene Faust oder als Angehörige eines Ordens, eine, von der brahmanischen

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Orthodoxie nicht anerkannte religiöse oder philosophische Idee befolgten oder verkündigten. Von solchen Çramanen (Pāli Samanā) war, infolge der absoluten Religionsfreiheit, schon vor Buddhas Zeit das Land überschwemmt.

[6] [*Jambudipe Sāgalanagare* etc., ed. p. 3 unten. Um den Übergang herzustellen, musste ich *hoti* statt *ahosi* lesen.]

[7] Dies sind die vier berühmtesten der philosophischen Systeme Indiens.

[8] Die gewöhnliche Zahl der *sippa (çilpa)*, d. h. der Wissenschaften und Künste, ist achtzehn. Die Übersetzung von *muddā*, eigentlich „Siegelkunst", mit „Urkundenlehre" ist nicht ganz sicher (R. D.).

[9] Elefanten, Streitwagen, Kavallerie, Infanterie — entsprechend den Türmen, Läufern, Pferden und Bauern des (aus Indien stammenden) Schachspieles.

[10] „Wer hat diese Welt gemacht? Der und der hat sie gemacht. Die Krähe ist weiss. Denn ihre Knochen sind weiss. Der Kranich ist rot. Denn sein Blut ist rot. Solche und ähnliche kasuistische und sophistische Dispute und Unterredungen heissen *lokakkhāyikā*." Attha-Kathā zum Brahmajāla-Sutta; siehe Childers sub *lokāyatam*.

[11] Die vier *patisambhidās* sind 1) Erkenntnis des grammatischen Sinnes, 2) Erkenntnis der tieferen (philosophischen) Bedeutung, 3) Erkenntnis des Ursprungs der Worte, 4) Fähigkeit der korrekten Auslegung. Nur der Heilige oder Arahā (Arhat) ist im vollen Besitze dieser Fähigkeiten.

[12] Die neun *angāni*, d. h. „Glieder", des buddhistischen Kanons sind in ihrer Pāli-Bezeichnung: 1. Sutta, lehrhafte Abhandlungen in Prosa oder in Versen; 2. Geyya, Abhandlungen, die gemischt Prosa und Verse enthalten; 3. Veyyākarana Erklärung; 4. Gāthā, ungemischte Verse; 5. Udāna, Freudengesänge; 6. Itivuttaka, eine Sammlung von 101 Suttas, die mit den Worten: ‚So hat der Buddha gesprochen' beginnen; 7. Jātaka, Geschichten über frühere Geburten des Buddha; 8. Vedalla, gefühlspsychologische Erörterungen. Geläufiger ist die Einteilung in drei „Körbe", s. Anm. 43.

[13] [Vergl. Anm. 15. Die wörtliche Übersetzung ist: „. . . . auswendig wissend (= im Auswendigwissen) hatte er die Vollendung erreicht."]

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

[14] Thera (Sthavira): ein Höflichkeitstitel für die Mönche, die schon längere Zeit dem Orden angehörten.

[15] [Mit *paṭisambhidāsu pārami-ppatto* vergl. *abhiññāsu pāramiṃ gato* (Jāt. 17, s. Childers). Hier wie dort ist die speziellere Bedeutung von *pārami* durch den vorhergehenden Begriff sowohl wie durch den Lokativ ausgeschlossen. Sie ist daher auch oben S. 4 (ed. p. 21[11]) kaum anzunehmen, obwohl möglich (vgl. R. D. p. 34 Anm. 3).]

[16] Vgl. Anm. 11.

[17] Es ist eine allgemeinindische Beobachtung, dass infolge eines plötzlichen starken Affektes die Härchen der Poren sich in die Höhe richten. Das Erschrecken des Königs dürfte durch eine Ahnung oder eine vorgeburtliche Reminiszenz hervorgerufen worden sein.

[18] Die „langlebigen" (nicht unsterblichen) Götter sind, offenbar wegen des ungetrübten Glückes, in dem sie leben, nicht fähig, den tiefen Ernst der Buddha-Lehre zu erfassen, weswegen sie in Debatten mit dem Buddha oder einem seiner Jünger in den Pitakas stets den kürzeren ziehen uud für zwar dem gewöhnlichen Menschen überlegen, aber tief unter dem überzeugten Buddhisten stehend gelten. Ein Gott kann also Nirvāṇa nur erreichen, wenn er als Mensch wiedergeboren wird und als solcher zur Erkenntnis kommt, dass alles Dasein, auch das göttliche, unbeständig = leidvoll ist. Nur der Anāgāmin („Nichtwiederkehrende"), d. i. einer, der über das menschliche Dasein hinausgewachsen ist, aber ohne Nirvāṇa erreicht zu haben stirbt, verbringt sein letztes oder seine letzten Leben in einer Brahman-Welt. Vgl. Anm. 58, 164, 143.

[19] „Maṇḍala-māla: eine Halle, die nur aus einem von Pfeilern getragenen Dache besteht. Die Pfeiler verbindet eine kleine zwei bis drei Fuss hohe Mauer, und das Dach geht über die Pfeiler hinaus, so dass der Raum drinnen gut beschattet ist," R. D.

[20] Der Gott steht vor der unangenehmen Notwendigkeit, auf Erden wiedergeboren zu werden, und zwar unter Umständen, die er sich nicht aussuchen kann, die vielmehr durch das Karman (Anm. 84) seines letzten Erdenlebens mit der Unerbittlichkeit des Naturgesetzes bestimmt werden. Das Leben als Gott oder im Himmel spielt nach buddhistischer

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Ansicht in der Entwicklung der Individualität nur die Rolle einer Ruhe- oder Erholungspause, die Karman, der unbestechlichste aller Richter, für jedes besonders tugendhafte Erdenleben gewährt. Allein der Anāgāmin entwickelt sich weiter in den Himmelswelten und erlangt dort Nirvāna, und nur ein solcher kann auch die besondere Beschaffenheit des Menschendaseins selbst bestimmen, das er, um dem Glauben zu dienen, etwa noch zu führen sich entschliesst. Vergl. Anm. 164, 143, 58, 18.

[21] d. h. in der metrischen Bearbeitung der Erzählung; s. Einleitung. In der obigen Übersetzung ist das Versmass des Originals beibehalten.

[22] *āyasmā- (āyushmān).* So werden die älteren Mönche (Senioren) nicht allein von den Laien, sondern auch von den jüngeren Mönchen angeredet.

[23] Der folgende Passus ist oft übersetzt worden, am genauesten, jedoch mit einigen Kürzungen, von Oldenberg in seinem „Buddha" (4. Aufl. S. 293 fg.).

[24] Es gilt für ein Zeichen von Geschmack und Bildung, demselben Gedanken einen mehrfachen Ausdruck zu geben. Daher die umständliche Sprache der alten Pāli-Texte, die übrigens andrerseits auch auf dem Wunsch, möglichst deutlich zu sein, beruht.

[25] Wörtlich: „Eine Person *(puggala)* wird hierin nicht erfasst." Dies ist der dritte Satz der Lehre von den drei Attributen (Anm. 69): der berühmte, in Indien wie in Europa oft missverstandene und bekämpfte Satz vom Nicht-Selbst *(anattā, anātman).* Derselbe wendet sich gegen die naive Annahme einfacher und unveränderlicher (substantieller) Träger der Geistes- und Naturerscheinungen. Wie der Stamm des Pisang-Baumes aus lauter übereinander gerollten Blattscheiden ohne einen festen Kern besteht, so, lehrt der Buddha, ist jede, organische wie unorganische, sinnlich erkennbare wie übersinnliche Natureinheit *(dhamma, dharma)* nur ein entstehendes, durch kürzere oder längere Zeit im „Bestehen" sich erneuerndes (vgl. den durch die moderne Naturwissenschaft nachgewiesenen „Stoffwechsel") und endlich sich auflösendes System von Kräften oder Samskāras (*sankhārā* im Pāli, wörtlich „Zubereitungen" = Tendenzen, Strebungen, vgl. Schopenhauers

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

„Willen") also weder als Ganzes noch im einzelnen ein Feststehendes, Beharrendes oder „Selbst" *(attā, ātman)*. Dass wir im praktischen Denken diese Kräfte stets an Substanzen gebunden glauben, dass wir das Ding als etwas neben seinen sog. Eigenschaften Bestehendes betrachten, kommt daher, dass wir die Dinge und Wesen einheitlich vorstellen und benennen, wie „grob", „fein" (vgl. III, 7. 14), „Nāgasena", „Wagen", „Haar", „Deichsel" u. s. w. Wohl gibt es ein Unvergängliches in uns. Aber dieses ist nicht in der Natur, sondern über die Natur erhaben, d. h. überräumlich und überzeitlich, also auch ünerindividuell. Dieses unser wahres Selbst wird offenbar, wenn wir die Natur, den „Willen zum Leben", überwunden haben, im Nirvāna oder „Aufhören" der Individualität (des Sonderseins). In diesem und keinem anderen Sinne ruft der Buddha immer wieder seinen Jüngern zu: „Werft ab, ihr Mönche, was nicht euer ist: die Körperlichkeit, die Gefühle, die Vorstellungen, die Dispositionen, das Erkennen", d. h. die sämtlichen fünf Skandhas (s. S. 13 nebst Anmerkungen), aus denen ihr besteht; allein in diesem Sinne fordert er sie auf, alle Daseinselemente zu erforschen und bei jeeem ohne Ausnahme sich zu sagen: „Das ist nicht mein, das bin ich nicht, nicht ist dies mein Selbst". Über das wahre Selbst aber bewahrt er strengstes Schweigen, weil es „das Ungreifbare, das Unvorstellbare ist, für das es ein Bild nicht gibt", weil „wo alle Dinge aufgehoben sind, auch alle Möglichkeiten der Sprache aufgehoben sind" (Sutta-Nipāta 1149, 1076).

[26] Dies ist eine stehende Liste, die alle gröberen Bestandteile der „Körperlichkeit" umfassen soll. Zum Begriff der letzteren gehört aber ausserdem noch eine Anzahl feinerer Bestandteile: die Kräfte der sinnlichen Wahrnehmung (Sehkraft, Hörkraft etc.), der weibliche Sinn, der männliche Sinn, die Sprache, die Kohäsionskraft etc. Daher die nächste Frage.

[27] Die Körperlichkeit *(rūpa-kkhandha)* wird definiert als „die vier grossen Phänomene *(mahābhūtāni:* Erde, Feuer, Luft, Wasser) und die aus ihnen abgeleitete Form" (Dhammasangani 584). Sie ist einer der fünf Skandhas *(Khandhā)*, d. h. Gruppen (eigentlich „Stämme"), in die die Erscheinungen des menschlichen Lebens zerfallen.

[28] *vedanā*, der zweite Skandha, 3×6 Arten umfassend,

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

nämlich das angenehme, das unangenehme und das indifferente Gefühl, je nachdem diese als Begleiterscheinungen eines Gesichts-, Gehörs-, Geruchs-, Geschmacks-, Hauteindruckes oder einer repräsentativen (Erinnerungs-) Vorstellung auftreten.

[29] *saññā* (*saṃjñā*), eigentlich „Bezeichnung, Name". Gemeint sind die den Sinneserregungen folgenden Wahrnehmungen und die entsprechenden Erinnerungsbilder sowie diejenigen Allgemeinvorstellungen oder Begriffe, die ein solches „Markieren" erfordert.

[30] Dieses Wort kann im Deutschen als engl. *temper* sowohl wie *disposition* verstanden werden und scheint deshalb zur Wiedergabe von *sankhārā* (*saṃskārās*) in dem oben vorliegenden engeren Sinne ganz geeignet. Denn unter den 52 Samskāras ist keiner, der nicht in einer der folgenden drei Kategorien Platz fände: 1. Allgemeine menschliche (tierische) Fähigkeiten (Überlegung, Gedächtnis, Aufmerksamkeit etc.); 2. individuelle Charakteranlagen (Dummheit, Sanftmut, Habsucht etc.); 3. vorübergehende Stimmungen (Furcht, Hass, Ärger etc.). 1 und 2 sind = engl. *disposition*, 3 = engl. *temper* (= deutsch Disposition im engeren Sinne, vgl. „ich bin gut, schlecht disponiert"). Diese Samskāras sind, genau wie in der Philosophie des Sāmkhya-Yoga, wo sie auch *vāsanās* heissen, das moralische Ergebnis der früheren Lebensläufe und zugleich dasjenige, was als der subjektive Niederschlag des Karmans oder Tuns die Art der künftigen Geburt bestimmt (Anm. 84), wobei man sich erinnern muss, dass für den Buddhismus der Charakter nicht, wie für Schopenhauer, etwas Unveränderliches ist, sondern, wie alle Dinge, in einer beständigen, wenn auch oft unmerkbaren, Wandelung sich befindet. — Mit dem Samskāra-Skandha darf nicht verwechselt werden das Wort *samskāra* in seinem weiteren Sinne. In diesem nämlich bedeutet es (vgl. Anm. 25) alles, woraus überhaupt ein Ding oder Wesen besteht, sämtliche Kräfte, die im Universum tätig sind, also alles in Raum und Zeit Existierende. Auf diese Weise und dadurch, dass mit *dharma* nicht allein das System von Samskāras bezeichnet wird, das ein Ding ausmacht, sondern auch die Vorstellung, die wir von dem Dinge haben, also ein Samskāra (im weiteren Sinne), ferner durch die Ansicht, dass jeder

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

saṃskāra zu jeder Zeit nur in Verbindung mit anderen (d. h. in einem *dharma*), niemals für sich existiert, ist es leicht verständlich, dass die Worte *saṃskāra* und *dharma* sehr oft scheinbar und ebenso oft wirklich als vollkommen gleichbedeutend gebraucht werden. *Saṃskāra* im engeren Sinne ist also einer der fünf Bestandteile des Individuums, *dharma* im engeren Sinne ein Ding oder Wesen sowohl wie die Vorstellung, die wir davon haben, während *dharma* und *saṃskāra* in ihrem weiteren Sinne alles Existierende überhaupt bedeuten. Endlich ist *dharma* auch noch der gewöhnliche Ausdruck für „Wahrheit" und „Lehre Buddhas".

[31] *viññāṇa* (*vijñāna*). Dies ist die eigentlich aktive Seite des Intellekts, dasjenige, was die Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gefühle und Zustände als solche erkennt, zur Aussenwelt in Beziehung setzt, beurteilt und bewertet. Daher die Einteilung des Erkennens in heilsames, schädliches und indifferentes u. s. w. (89 Arten). Gleichbedeutend mit *viññāṇa* sind *citta* und *mano*. Doch ist *mano* im engeren Sinne, nämlich als der sechste Sinn (*man'indriya*), die als Gedächtnis und Phantasie reproduktive und produktive Vorstellungskraft. Wo endlich das Erkennen neben den vier Grossen Phänomenen (Anm. 27) und dem Raum (*ākāsa*) als sechstes Element erscheint (*viññāṇa-dhātu*), ist es ohne Zweifel, da die andern fünf Elemente die „Körperlichkeit" ausmachen, als die Gesamtheit der geistigen (*cetasikā*) Skandhas gedacht.

[32] Die Skandhas sind und bleiben nur Skandhas, einerlei zu welcher Form sie zusammentreten. Vergl. das Verhältnis des Waldes zu seinen Bäumen.

[33] Eine übersinnliche „Seele", ein Subjekt oder Ding-an-sich (*ātman, attā*).

[34] Auch vom vedāntischen Standpunkt aus hätte diese Frage verneint werden müssen, da der Ātman des Vedānta gleichfalls nicht Nāgasena, keine Individualität, sondern „Eines ohne ein Zweites" ist, und weil es ferner ein Nebeneinander von Ātman und Māyā ausser in unserer Vorstelluug nicht gibt.

[35] Wörtlich: „ein mit Unlust verbundenes Hautbewusstsein". Dies ist eine der 89 Arten von Bewusstsein, die den fünften Skandha (Anm. 31) bilden. Vgl. Anm. 28 über *vedanā*.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

[36] [„spokes of the wheels" (R. D.) sind an dieser Stelle nicht zu erwarten und wohl auch als *rasmayo* nicht belegt. Der Plural ist nicht auffällig, weil der König natürlich mehrspännig fährt.]

[37] Wörtlich: „Der Deichsel nachgehend (*paticca*), der Achse nachgehend u. s. w. kommt der Name, die Benennung u. s. w. ‚Wagen' zustande." Mit diesem *paticca* oder mit *nissāya* oder *ārabbha* („sich anlehnend, anklammernd") wird jedes Kausalverhältnis umschrieben — ein speziell buddhistischer Usus, der wohl vor allem den Zweck hat, der naiven Meinung von dem Übergehen einer Substanz entgegenzuwirken. Tatsächlich kennen wir ja nur, wie in Europa zuerst Hume zeigte, eine Aufeinanderfolge von Erscheinungen, die, wo sie gesetzmässig erscheint, als Kausalverhältnis verstanden wird.

[38] Samyutta-Nikāya V, 10, 6 (R. D.).

[39] *mam nissāya* „an mich sich lehnend". Vgl. Anm. 37.

[40] Der König will die berühmte Schlagfertigkeit Nāgasenas auf die Probe stellen.

[41] Diese Namen sind höchst wahrscheinlich, wie Milinda aus Menandros, aus griechischen Originalen entstellt. In Deva-mantiya („Götterrat") ist Theomantis, in Ananta-kāya („Mit unendlichem Körper") Antiochos, in Mankura („Spiegel") Menekles und in Sabbadinna („Von allen beschenkt" = skt Sarvadatta) eine Übersetzung von Sarapodotos oder Pasidotos vermutet worden. Garbe, loc. cit. p. 269.

[42] Als die drei Dispositionen (Samskāras, s. Anm. 30) werden vielfach die Disposition des Körpers, der Rede und des Geistes (*kāya-, vacī-, citta-sankhāra*) aufgezählt. Die erste gehört natürlich zum körperlichen Aggregat (Anm. 27) und wohl im besonderen zur Lebenskraft (*jīvit'indriya*). Die zweite und ebenso die dritte besteht aus zwei der zweiundfünfzig Dispositionen, die den vierten Skandha bilden, nämlich die eine aus Betrachtung und Erwägung, die letzte aus Vorstellung und Gefühl.

[43] Der buddhistische Kanon zerfällt in drei „Körbe" (Pitaka): den (das) Vinaya-, Sūtra- (Sutta-) und Abhidharma- (Abhidhamma-) Pitaka. Der erste enthält die Ordensregeln u. dgl., der zweite die Reden Buddhas nebst allerlei Dichtungen

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

und Erzählungen, der dritte einen grossen buddhistischen Katechismus.

[44] Laienbruder, d. h. einer, der die Lehre Buddhas anerkennt und die Laienvorschriften beachtet.

[45] Aus Ehrerbietung und um sich als Schüler zu bekennen.

[46] *anupādā parinibbānam*. Zugrunde liegt der Gedanke, dass alles individuelle Dasein, auch das göttlichste, notwendig unvollkommen und darum leidvoll ist und dass die vollkommene Erlösung daher nur eine Erlösung von der Individualität sein kann, also eine Erlösung von allem, was wir uns vorstellen können. Näheres hierüber bei O. Schrader, „Das Wesen des Buddhismus" (in Vorbereitung im gleichen Verlage).

[47] Fehler (*kleça, kilesa*) im buddhistischen Sinne ist Leidenschaft und alles was damit zusammenhängt: „Gier, Hass, Narrheit, Eitelkeit, Phantasterei, Zweifel, Trägheit, Anmassung, Schamlosigkeit, Hartherzigkeit." Also Fanatismus sowohl wie Quietismus gehören hierher und nicht weniger die christliche „Liebe", wenn man sie von dem leidenschaftslosen „Wohlwollen" (*metta*) der Buddhisten unterscheiden will.

[48] *yoniso manasikāro*, „gründliche Aufmerksamkeit".

[49] *paññā*.

[50] *manasikārena mānasam gahetvā*.

[51] *sīlam, saddhā, viriyam, sati, samādhi*.

[52] *indriyabala, bojjhanga, magga, satipaṭṭhāna, sammappadhāna, iddhipāda, jhāna, vimokha, samādhi, samāpatti:* lauter Termini der buddhistischen Erlösungspraxis, die zum Teil später noch erklärt werden. Die fünf moralischen Kräfte sind Glaube, Ausdauer, ernstes Denken, Konzentration und Einsicht, die sieben Kennzeichen der Heiligkeit ernstes Denken (Meditation), Erforschung der Lehre, Ausdauer, Freude, Ruhe, Konzentration und Gleichmut.

[53] Samyutta-Nikāya I, 3, 3 und VII, 1, 6.

[54] Zu Buddhas Zeit teilte man die religiösen und philosophischen Systeme in vier Klassen: solche die Wissen und Sittlichkeit (*vidyā-caraṇa*), solche, die das blosse Wissen, solche die die Ablehnung alles Wissens (Skepsis) und endlich solche, die die blosse Sittlichkeit für den Weg zum Glück ausgaben. Vgl. Otto Schrader, Über den Stand der indischen Philosophie

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

zur Zeit Mahāvīras und Buddhas, Einleitender und Allgemeiner Teil.

[55] Gemeint ist das Vertrauen zu Buddha, seiner Lehre und seiner Gemeinde.

[56] Die fünf Hindernisse (*nīvaraṇāni*) sind Sinneslust, Bosheit, Lässigkeit, Stolz, Zweifel.

[57] Vgl. Anm. 47.

[58] Die vier Stufen sind: 1. die des Sotāpanna: dessen der eingetreten ist in den „Strom" (sota) der Lehre; 2) des Sakadāgāmin: der nur noch einmal als Mensch wiedergeboren wird; 3) des Anāgāmin, der nur noch in einer Brahman-Welt wiedergeboren wird, und 4) des Arhat, der noch in diesem Leben Nirvāna erreicht bezw. schon erreicht hat.

[59] Eine zweifelhafte Stelle, in deren Übersetzeng ich Rhys Davids (Hīnati-Kumbure) folge.

[60] Ernstes Denken (*sati, smṛti*), wörtlich „Erinnerung", im weiteren Sinne hat der Mönch zu jeder Zeit zu üben, indem er schlechterdings garnichts gedankenlos tun darf, sondern über jede seiner Handlungen, sogar die rein körperlichen Verrichtungen, sich stets genaue Rechenschaft geben muss. Im engeren Sinne aber sind unter dem ernsten Denken die „vier Richtungen (oder Methoden, prasthāna) des ernsten Denkens zu verstehen (s. u.), nämlich das Meditieren über den lebenden und den toten Körper, über die Gefühle, über das Denken und über die Objekte des Denkens.

[61] *„Satiñ ca kvāham, bhikkhave, sabbatthikam vadāmi."* Von Rhys Davids übersehen.

[62] *samādhi*, wörtlich „Zusammenfügung", meist mit „Ruhe", „Sammlung" u. dgl. übersetzt. Auch dieser Terminus hat eine allgemeine und eine spezielle Bedeutung. Die erste liegt in unserm Falle vor, die letzte spielt nur bei den ekstatischen Zuständen (Jhānas, Dhyānas) eine Rolle.

[63] *samādhi-pamukhā, -ninnā, -ponā, -pabbārā.*

[64] *kūṭāgāram.*

[65] Samyutta-Nikāya XXI, 5.

[66] *samāhito.*

[67] *paññā, prajñā.*

[68] Die vier heiligen Wahrheiten vom Leiden, von der Ursache des Leidens, von dem Aufhören des Leidens und von

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

dem achtfachen Pfad, der zur Überwindung des Leideus führt.

[69] Die Lehre von den drei Attributen *(tilakkhanam, trilakshanam)* ist die metaphysische Basis des Buddhismus. Nur wer sie versteht, kann ernstlich nach Nirvāna streben. Näheres in meiner, Anm. 46 genannten Abhandlung über das Wesen des Buddhismus. Vgl. auch Anm. 25.

[70] Freier: „Bleibt man im Werden derselbe oder wird man ein anderer?" Das Verbum *(uppajjati)* hat sowohl den weiteren Sinn „entstehen" wie den engeren „geborenwerden", was sich dadurch leicht erklärt, dass nach buddhistischer Anschauung ein Leben in ebenderselben Weise an das andere sich reiht wie innerhalb des einzelnen Lebens die Daseinsmomente einander folgen. Die letzteren verhalten sich zu der Reihe der Lebensläufe wie etwa die kleineren zu den grösseren Schwingungen eines und desselben Tones. Den Übergang von Tod zu Geburt kann man sich auch an dem Bild einer Flamme veranschaulichen, die von einer niedergebrannten Kerze im letzten Augenblick zu einer frischen überspringt. Die Flamme ist die Denkkraft (die geistigen Skandhas *in potentia,* Anm. 92 und 21), die Kerze die Körperlichkeit, und das langsame Wachsen der neuen Flamme entspräche dem allmählichen Sichbewusstwerden des neuen Individuums. Der Vergleich passt nur insofern nicht, als die Körperlichkeit des neuen Individuums mit dem Überspringen der Denkkraft (wir würden Seele sagen) in den Mutterleib erst gebildet zu werden anfängt und nicht schon fertig da ist. Übrigens handelt, wie gesagt, unser Kapitel nicht speziell vom Problem der Geburt, sondern ganz allgemein von dem des Werdens.

[71] *Evam eva kho, mahārāja, dhamma-santati sandahati.* Über *dhamma* vgl. Anm. 25 und 30. Das Wort steht hier offenbar in seinem ursprünglichen Sinne: Aggregat von Samskāres, könnte jedoch auch in jenem weitesten Sinne verstanden werden, indem es mit *sankhāra* zusammenfällt und jedes Ding und jedes Wesen, jede Empfindung, Wahrnehmung und Vorstellung. jeden Begriff und jeden Gedanken, kurz alles in Raum und Zeit irgendwie Existierende bedeutet. *Santati* bedeutet „Ausbreitung, Ausdehnung, Reihe, Linie, Fortdauer, Fortsetzung, Nachkommenschaft" und ist aus der Präposition *sam-* (vgl. gr. συν) und der Wurzel *tan,* idg. *ten,* zusammengesetzt, die u. a. auch in

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

skt. *tantu* „Faden", *tanti* „Strick", *tanu* „dünn", *tanu* (*tanū*) „Leib, Körper, Person", in gr. τανυ, lat. *tenuis* sowie in unserem „*dünn*" und „*dehnen*" steckt. Das Verbum *sandahati* bedeutet, wie *uppajjati* „entstehen" und im engeren Sinne „geborenwerden", so „neuentstehen" und speziell „neugeborenwerden" — sehr rätselhaft, wenn man erwägt, dass die wörtliche Übersetzung und die Bedeutung des entsprechenden Sanskrit-Verbums (*samdadhāti* aus *sam-* + *dhā* = gr. -θη- in τιθημι) „vereinigen, verbinden" ist. Ich glaube, dass die Lösung des Rätsets durch das Sanskritwort *sandhyā* „Dämmerung" = Verbindungszeit von Tag und Nacht, Nacht und Tag vermittelt wird sowie durch die Bilder, unter denen man sich die Wiederverkörperung vorstellte: das Übergehen einer Raupe von einem Grashalm zu einem anderen (so dass sie einen Augenblick die beiden Grashalme miteinander verbindet, Brh. Up. IV [VI], 4. 3) und das Passieren eines Grabens mittels eines Schwungseiles (Visuddhimagga bei Warren, Buddhism in translations p. 238 fg.). *Sandahati* (*patisandahati*) „er wird wiedergeboren" hätte also ursprünglich etwa bedeutet „er schlägt eine Brücke (von diesem zu dem nächsten Dasein)" und wäre dann durch Anlehnung an *uppajjati* dazu gekommen, auch „erneuert sich" im weiteren Sinne zu bedeuten.

[12] *Apubbam acarimam viya sandahati.* Für den Buddhisten ist alles Dasein nur ein momentanes (absolut dauerloses) Entstehen und Vergehen, Erscheinen und Verschwinden, ein steter Verbrennungsprozess.

[13] Hierzu bemerkt Rhys Davids: „Ein Mensch ist in jedem Augenblick genau das dessen er sich bewusst ist. Die Phase seines Selbstbewusstseins, die Totalität seines Bewusstseinsinhaltes, wechselt beständig und ist beim Tode so verschieden von dem was sie bei der Geburt war, dass er in einem gewissen Sinne während der einen Zeit nicht derselbe ist wie der, welcher er zu einer anderen Zeit war. Aber es besteht ein Zusammenhang in der ganzen Reihe — ein Zusammenhang, der von dem ganzen Körper abhängig ist. Und dies macht das Gleichnis passend, insofern in ihm die Lampe der Körper und die Flamme das wechselnde Selbstbewusstsein ist." Ich kann dem nicht unbedingt beistimmen. Das Gleichnis stimmt jedenfalls insofern garnicht, als es ganz unbuddhistisch ist,

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

den Körper als das Beständige, Unveränderliche hinzustellen, obwohl Buddha einmal gesagt hat, dass es immer noch besser wäre, den Körper für das „Selbst" anzusehen als den sichtbarlich unbeständigen Geist. Nach der Lehre Buddhas ist alles, Körper wie Geist, in momentaner Veränderung begriffen. — Mit dem „letzten Bewusstseinsakt" [*pacchima-viññāna-sangaha*] ist entweder der letzte bewusste Augenblick vor dem Eingehen in Parinirvāna gemeint oder, da es die Denkkraft [*viññāna*] ist, die in den Mutterleib sich senkt [Oldenberg, Buddha p. 258], die letzte Empfängnis, d. h. das letzte Greifen [*sangaha*] der Denkkraft nach Materie, oder endlich, da die Denkkraft bezw. das „Erkennen" das eigentlich Aktive am Menschen ist, auf das jedes „Ergreifen" [*upādāna*] der Objekte zurückgeht, das ganze letzte Leben.

[14] *Ghrta*, engl. *ghee*, „ist eine Art zerlassene Butter, die im Osten (Ost-Indien) hergestellt wird. Die Butter wird über einem niedrigen Feuer geschmolzen und zum Abkühlen bei Seite gesetzt. Der dicke, undurchsichtige, weissliche und flüssigere Teil oder Ghee, der die grössere Masse der Butter ausmacht, wird dann fortgenommen. Der weniger flüssige Rest wird, mit Erdnussöl gemischt, als eine geringere Sorte des Ghee verkauft" (Encyclopädia Britannica). Das Ghrta wird von den Brahmanen zu fast allen Speisen gebraucht, ausserdem als Medizin, bei Zeremonien, Opfern etc.

[15] *nissāya*. Vgl. Anm. 37.

[16] Unter der näheren Ursache (*hetu*) und der entfernteren Ursache (*paccayo*) sind hier der Durst oder Wille zum Leben (*tanhā*) und das Ergreifen oder Haften (*upādāna*) zu verstehen (R. D.). Vgl. Anm. 92.

[17] Das Pflügen und das Säen.

[18] *ñāna* und *paññā*.

[19] *moho*. Die Erkenntnis, dass es eine substanzielle Individualseele (ein „Ich"), wie sie von der naiven Meinung als die Trägerin der subjektiven Phänomene postuliert wird, nicht geben kann (weil Substanz und Kausalität einander ausschliessen), führt im Buddhismus konsequenterweise zur Verselbständigung der Phänomene. Gedanken und Gefühle haben objektive Realität, und das Individuum ist ein stets wechselndes

NATIONAL INSTITUTES OF INDIA

Aggregat von physischen und psychischen Kräften, von denen bald diese, bald jene das Handeln bestimmt.

[80] Der Nirväna schon erreicht hat, aber noch das Ende seines Lebens abwarten muss, um in Parinirväna einzugehen.

[81] *Yo hetu yo paccayo.* Dies ist eine stehende Wendung, die oft nichts anderes bedeutet als „die verschiedenen Ursachen".

[82] d. h.: wird die religiöse Entwickelung dessen, der solche Gefühle hat, durch diese begünstigt oder aufgehalten oder keins von beidem?

[83] Der Verfasser spart sich die Aufzählung, weil jeder mit dem Buddhismus halbwegs Bekannte sofort weiss, dass er bei der Sechszahl an die sechs Sinne — die bekannten fünf und das Gedächtnis (die Erinnerung, Phantasie) — zu denken hat. Jedes angenehme, jedes unangenehme und jedes indifferente Gefühl kann in Verbindung mit einem Gesichtseindruck, einem Gehörseindruck u. s. w. auftreten (vgl. Anm. 28), und jedes dieser 3×6 Gefühle kann der Gegenwart, der Vergangenheit oder der Zukunft angehören, und jedes dieser 3×6×3 Gefühle wird ethisch gewertet dadurch dass es vom Standpunkte des Genusslebens oder aber durch das „ernste Denken" (sati, smṛti, s. S. 29) des Jüngers der Wahrheit aufgefasst wird. So ergibt diese freilich sehr künstliche Rechnung in der Tat 3×6×3×2=108 verschiedene Arten von Gefühlen.

[84] Das dreifache Karmān (Kamma) besteht aus Werken des Körpers, der Zunge und des Denkens. Unter Karman ist 1) die Tat selbst zu verstehen; 2) der Lebenskeim, den jede selbstische Tat (jede Tat, die auf „Durst" und „Unwissenheit" beruht; s. Anm. 92) in Form einer latenten Kraft in dem Täter hinterlässt; 3) die bei der Wiederverkörperung oder auch schon früher sich zeigende subjektive Wirkung dieser Kraft. Jede Neugeburt wird bestimmt durch die Gesamtheit der vorhandenen latenten Kräfte oder Dispositionen (Samskāras), die, entsprechend den Taten, von drei Arten sind; vgl. Anm. 42.

[85] Das Wort ist dasselbe wie oben *(nāma-rupa)* und nur der Abwechselung halber von mir hier anders übersetzt.

[86] *addhā* (Zeit) heisst wörtlich „Strecke" „Weg."

[87] [88] Es wechseln hier, wie überhaupt häufig in den buddhistischen Texten, die Wörter *sankhārā* und *dhammā.*

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

[89] „wenn sie gestorben sind" (*ye... kālakatā*) ist hier futurisch zu fassen als „wenn sie gestorben sein werden". Es handelt sich um die bei Lebzeiten Erlösten, die Arhats, die nur äusserlich noch fortfahren, dem „Bereich des Todes" anzugehören, in Wahrheit aber bereits die „todlose Stätte" erreicht haben, in der es Zeit und Werden nicht gibt. In diesem Sinne wird z. B. in unserem ältesten Texte, dem Sutta-Nipāta der noch lebende Erlöste *kappâtito* „der die Zeit (Zeitlichkeit) überwunden hat",*) *kappanjaho* „der die Zeit hinter sich gelassen hat" und sogar *parinibbuto* „gänzlich erloschen" genannt (373 1101, 370).

[90] Strenggenommen ist hier der Plural unzulässig, da der „gänzlich erloschene" d. h. gestorbene Arhat keine Individualität mehr hat, nicht mehr einer unten vielen, sondern über die Zahl erhaben ist (*na upeti saṁkhaṁ*, Sutta-Nipäta 1074, 209 749 etc.).

[91] *paccayā*, wörtl. „durch Nachgehen", vgl. Anm. 37. Man hüte sich, hier an ein Entstehen im Sinne einer Umwandelung zu denken, wie es z. B. in der angeblichen Vorlage des buddhistischen Paticca-samuppāda (s. nächste Anm.), dem Pratyayasarga der Sāṁkhya-Philosophie, gelehrt wird. Die „Umwandelungstheorie" (*pariṇāma-vāda*) steht im direktesten Widerspruch zur Lehre Buddhas vom Nicht-Selbst (Anm. 25), weil sie eine substantielle Urmaterie (*pradhāna*) voraussetzt, aus der sich alles entwickelt. Das *paccayā* unserer Formel bedeutet nichts weiter als die gesetzmässige Aufeinanderfolge,

*) Ein besonderes Wort für den Begriff der unendlichen Zeit gab es im älteren Päli so wenig wie im vorbuddhistischen Sanskrit, sondern, wie im letzteren vom „unendlichen Jahr" und den „unendlichen Jahreszeiten" die Rede ist, so wird auch hier das Wort für den grössten bekannten Zeitabschnitt, nämlich *kappa*, skt. *kalpa* (Anm. 150), zugleich dazu verwendet, die Zeit als solche zu bezeichnen. Erst später scheint man *addhā* „Strecke, Weg" (Anm. 86) in diesem Sinne gebraucht zu haben. *Kāla* hat im älteren Päli wie in der Brāhmana-Literatur immer nur die Bedeutung der bestimmten Zeit (-ved. rtu).

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

also weder die kontinuierliche Entwickelung eines substantiellen Etwas noch, wie neuerdings behauptet wurde*), ein blosses Abhängigkeitsverhältnis ohne Rücksicht auf die Zeit. Die Verschiedenheit vom Sāmkhya, die ganz andere Art des Zusammenhanges der Glieder im Paticca-samuppāda, zeigt—um gleich aus dem Folgenden ein Beispiel zu nehmen — besonders deutlich das Verhältnis des vierten zum fünften Gliede: „Infolge von Name-und-Form entsteht der Sechssinnensitz". „Name-und- Form" (*nāma-rūpa*, vgl. S. 45 fg. u. S. 50) ist das psychisch-physische, sinnenbegabte Individuum; das, mit Ausnahme des *mano* (Anm. 31) und seiner speziellen Objekte, dem Physischen (rūpa) angehörende „Reich der Sechs" *(sal-āyatana)* sind die sechs Sinne** nebst allen möglichen ihnen entsprechenden Objekten, aber vor der Sinneswahrnehmung (diese tritt erst mit dem nächsten Gliede, der „Berührung", ein), also als übersinnliche Bedingungen der letzteren. Von einem Hervorgehen aus dem Individuum kann hier folglich gar nicht die Rede sein. Der Satz besagt vielmehr ganz einfach, dass das geistig-leibliche Wesen, sobald es den Mutterleib verlässt, auch schon in einem zunächst untätigen Verhältnis zu den Dingen der Aussenwelt sich befindet, indem diese und die Sinne wie etwa zwei noch nicht handgemein gewordene Schlachtreihen einander gegenüberstehen.

---

*) Dahlke, Aufsätze zum Verständnis des Buddhismus, S. 59/60. Nur mit Bezug auf *viññāna* und *nāma-rupa*, und absichtlich nur in diesem einen Falle, wird im Kanon das Bild der beiden aneinandergelehnten Bündel Ried gebraucht. Von drei Hölzern ist nirgends die Rede.

** Die Indriyas (mit Ausnahme des sechsten) gehören zu dem übersinnlichen Teile der physischen Welt (Anm. 26, 27). Es sind die nur an ihren Funktionen erkennbaren Kräfte der Sinneswahrnehmung (Sehkraft, Hörkraft u. s. w.), die in den entsprechenden sichtbaren Organen (Auge, Ohr u. s. w.) ihren Sitz haben und durch deren „Zusammentreffen" mit den Dingen der Aussenwelt und zugleich dem Erkenntnisvermögen die bewusste Wahrnehmung zustande kommt.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

[92] Dies ist die vielumstrittene Kausalitätsformel, der Paticca-samuppāda (skt. Pratītya-samutpāda), d. h. „Folge-Erscheinen", später die zwölf Nidānas („Ursachen") genannt, durch die Buddha den Kreislauf des Lebens (Geburt—Tod—Wiedergeburt) erklärt. Am Anfange einer jeden Handlung steht die „Berührung" eines Sinnes mit einem oder mehreren der ihm entsprechenden Objekte: des Gesichtes mit den Formen und Farben, des Gehörs mit den Tönen u. s. w.*) (Glied 6). Infolge der „Berührung" entsteht das „Gefühl" (Glied 7) und durch dieses, wofern es auf ein bleibendes Ich bezogen wird (also bei allen, die die Lehre vom Nicht-Ich nicht kennen), der „Durst" (Glied 8), d. h. das selbstische Verlangen, die Leidenschaft. Es folgt alsbald das „Ergreifen" des Begehrten (Glied 9), und hiermit setzt sofort das „Werden", d. h. das Wachsen oder Entstehen eines Sammskära, ein (Glied 10). Die weitere Folge ist dann unvermeidlich eine neue Geburt (Glied 11), die wiederum, wie alle früheren, das Elend der Welt uns erleben lässt (Glied 12), und so kommt es immer und immer wieder infolge unserer „Unwissenheit" (Glied 1) über die Beschaffenheit des Daseins (die drei Attribute, Anm. 69) und die Natur des Lebensprozesses (wie sie durch diese Formel erklärt wird) durch neue Samskāras (Glied 2), d. h. neues Karman (Anm 84), zu neuem Leben: im Moment des Todes beginnt das „Erkennen" (Glied 3), d. h. der Keim der geistigen Skandhas**), in

---

*) „Durch das Gesicht und die Formen (Farben) entsteht Bewusstsein: ‚Sehbewusstsein' wird dies genannt; durch das Gehör und die Töne entsteht Bewusstsein: ‚Hörbewusstsein' wird dies genannt"; u. s. w. (Majjh. Nik. 38 u. sonst vielfach). Also weder die materiellen Sinnesorgane sind hier gemeint noch die Formen, Farben, Töne u. s. w. als Erscheinungen innerhalb des Bewusstseins, sondern die dem Bewusstsein vorhergehenden und also übersinnlichen Bedingungen des Bewusstseins (Kräfte).

**) Vgl. Anm. 31, Ende, und Anm. 70.

NATIONAL INSTITUTE OF INDIA

einem neuen Mutterleibe*) mit neuer Materie zu einem neuen geistig-leiblichen Wesen (Glied 4) sich zu verbinden; es erfolgt die Geburt, und wiederum stehen Sinne und Objekte einander gegenüber (Glied 5), es kommt zu neuer „Berührung" (Glied 6), neuem Gefühl (Glied 7), neuem „Durst" (Glied 8) u. s. w.

Die „Unwissenheit" ist also die Wurzel der Zeit, insofern sie die Wurzel des Werdens ist. Wir haben es hier mit der (noch nicht zum klaren Bewusstsein erhobenen) Erkenntnis zu tun, dass das Werden das objektiv Reale, die Zeit hingegen nur das Mass der Veränderung, nur ein Verhältnis der Dinge und ohne diese überhaupt nichts ist.

[93] Vgl. Anm. 92 Ende. Eine Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Zeit ist dem alten Buddhismus fremd.

[94] Vgl. die erste Anm. zu Anm. 91.

[95] Gesicht, Gesichtsobjekt, Denkorgan. Vgl. S. 63 nebst Anm. Auf das „Sehbewusstsein" folgt die „Sehberührung" (Mahāvagga I, 21), d. h. auf das Erblicken folgt das Hinsehen, auf die unbewusste die bewusste Anwendung des betr. Organs.

[96] Dies bezieht sich nicht allein auf die Wiedergeburt, sondern auch auf die fortwährende Erneuerung des Auges (durch den „Stoffwechsel") während des einzelnen Lebens. Vgl. Anm 70.

[97] Vgl. oben S. 52 fg. und Samyutta Nikāya vol. II, p. 179 fg.: „Die Wanderung der Wesen, ihr Jünger, hat ihren Beginn in der Ewigkeit. Kein Anfang lässt sich erkennen, von welchem an die Wesen, im Nichtwissen befangen, vom Durst nach Dasein gefesselt, umherirren und wandern" (Oldenberg, Buddha, p. 246). [*Nâhosîti* übersetzt R. D. mit „It is to us as if it were not", was doch keinen rechten Sinn gibt und auch wegen des Tempus (Aorist) unstatthaft erscheint. *Ahosi* wird überall im M. P. nur mit Bezug auf den Eintritt eines Zustandes oder einer Handlung, oder auf ein einmaliges Ereignis gebraucht, z. B. ed. p. 5: *rājā ahosi* „wurde König"; *tunhī ahosi* „verstummte"; *rañño etad ahosi* „dem König kam der Gedanke";

*) Mahānidāna-Sutta u. a. (Oldenberg, Buddha [4] p. 258 fg). Anders natürlich bei der Wiedergeburt in den Brahman-Welten, in denen es keine geschlechtliche Zeugung gibt.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Tena kho pana samayena Sāgala-nagaram dvādasa vassāni suññam ahosi . . . „Damals wurden es zwölf Jahre, dass die Stadt Sāgala (von Philosophen etc.) leer war," wörtl.: „Damals wurde die Stadt S. eine seit zwölf Jahren leere." Zur Bedeutung des Verbums vgl. auch noch ed. p. 52: *Atthi keci sankhāra ye abhavantā* („ohne zu werden") *jāyantīti?*]

[98] Jedes einzelne Leben ist verursacht durch Mangel an Wissen (*avidyā*, Glied 1 des Kausalnexus: Anm. 92) im vorhergehenden Leben. Es ist also unmöglich, einen ersten Anfang der ganzen Kette von Daseinsläufen zu finden. Hingegen bei den G l i e d e r n der Kette, den Einzelleben, sind Anfang und Ende genau zu bestimmen.

[99] Die Skandhas (S. 13, Anm. 27—31) des nächsten Lebens werden in diesem Leben durch das Karman (Anm. 84) schon präformiert.

[100] D. h.: „gibt es Neigungen u. s. w. (Samskāras), die nicht angeboren sind, sondern erst während des Lebens entstehen?" Der Weise antwortet mit dem Paticca-samuppāda (Anm. 92), der ja eben zeigen soll, wie die Dispositionen entstehen und dass, da keines der Nidānas ohne das vorhergehende zustande kommt, nur ein einziges derselben vollkommen ausgerottet zu werden braucht, um den ganzes Prozess zum Stillstand zu bringen. Das u n m i t t e l b a r auszurottende Nidāna aber ist natürlich nicht der Sechssinnensitz, mit dem hier Nāgasena den Paticca-samuppāda beginnt, sondern der „Durst" und das „Ergreifen", mit deren Vernichtung, da die Nidānas sich im Kreise bewegen (S. 52, 53, 54), dem Entstehen eines neuen Sechssinnensitzes v o r g e b e u g t ist.

[101] In den buddhistischen Texten werden die Frauen stets vor den Männern genannt (R. D.).

[102] Die Übersetzung der Päli-Ausdrücke kann hier nur vermutungsweise gegeben werden.

[103] *vedagū.*

[104] *rūpa* = äussere Erscheinung, Gestalt, Farbe.

[105] Von R. D. missverstanden. Es soll hier nicht noch einmal gesagt werden, was schon im vorigen Absatz auseinandergesetzt war: dass jeder Sinn seine spezifischen Wahrnehmungen und keine anderen hat, vielmehr etwas neues: dass näm-

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

lich auch die Bedingungen der Sinnestätigkeit keineswegs für alle Sinne die gleichen sind. „Infolge der Helle des Tages" (*mahantena ākāsena*) wird ausdrücklich wiederholt, was R. D. offenbar übersehen hat.

[106] *phasso, vedanā, saññā, cetanā, ekaggatā, jīvitindriyam, manasikāro.*

[107] *cakkhu-viññāna.*

[108] *mano-viññāna,* vgl. Anm. 31. Auf die Tätigkeit des betr. Sinnes folgt die des Denkorgans.

[109] *phasso, vedanā, saññā, cetanā, vitakko, vicaro.*

[110] *dhammā,* Vgl. Anm. 30.

[111] Gutes Karman (*kusalam kammam*), vgl. Anm. 84, hat den doppelten Erfolg, dass derjenige, der es erworben hat, zunächst in einer Himmelswelt und darauf unter günstigen Bedingungen auf Erden wiedergeboren wird.

[112] Nach der Zahl der fünf Sinne. Vom sechsten Sinn (*manas*) wird hier, wie auch sonst bisweilen, abgesehen.

[113] *saññā,* vgl. Anm. 29.

[114] *sañjānana,* vgl. Anm. 29.

[115] *cetanā.*

[116] *akusalam kammam cetanāya cetayitvā.*

[117] d. h. er wird in einem der vier unheilvollen Zustände (*apāya*): als Höllenbewohner, Tier, Gespenst oder böser Geist wiedergeboren.*)

[118] Zu „Himmelswelt" (*sagga-loka*) vgl. Anm. 143, ferner S 100 u. a.

[119] *viññāna,* s. Anm. 31.

[120] *vijānana,* wörtlich „Auseinanderkennen", während *sañjānana* (Anm. 114) wörtlich „Zusammenkennen" hiesse, was jedoch für die Übersetzung nicht in Betracht kommt, weil Synthese und Unterscheidung ausser in der Theorie nicht von einander zu trennen sind und überdies *viññāna* alle beide und ausserdem noch den Begriff des Bewertens umschliesst. Vgl. Anm. 158.

[121] *yañ ca manasā dammam vijānāti, tam viññāṇena vijānāti.* Es handelt sich um das Erkennen der Vorstellungen als solcher.

*) Buddha selbst scheint nur die ersten drei Apāyas gelehrt zu haben.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

[122] *vitakka.*

[123] *appanā.*

[124] *vicāra.*

[125] anumajjana.

[126] Hier beginnt ein Nachtrag.

[127] Salz und Zucker im pulvrisierten Zustande können das gleiche Aussehen und das gleiche Gewicht zu haben scheinen: die direkte (nicht durch Schlüsse vermittelte) Entscheidung liefert dann allein der Geschmackssinn.

[128] Z. B. die weisse Farbe Objekt des Gesichtssinnes. — Eine ganz andere, schwerlich richtige Übersetzung gibt R. D.: „It is impossible to bring salt by itself. But all these conditions have run together into one, and produced the distinctive thing called salt. (For instance): salt is heavy too." Der Text lautet: *„Na sakkā, mahārāja, lonam-eva āharitum; ekato bhāvam gatā ete dhammā gocara-nānattam gatā, lonam garubhāvo vā ti."*

[129] Das Manas oder Denkorgan wird bisweilen nicht zu den Sinnen gerechnet, weil es nicht, wie diese, der „Körperlichkeit" angehört.

[130] Es handelt sich um die allgemeinindische Anschauung, dass die Entstehung und Beschaffenheit jedes einzelnen Sinnes sich nach dem vorwiegend guten oder schlechten Gebrauch richtet, den der Betreffende in dem bw. den früheren Leben von ebendemselben Organ gemacht hat. So wird z. B. angeborene (oder durch Krankheit sich einstellende) Blindheit als die Folge einer im vorigen Leben begangenen Augensünde erklärt,*) Taubheit oder Schwerhörigkeit auf das Nichtbeachten wohlgemeinter Ratschläge zurückgeführt, u. s. w.; vgl. S. 54. Eine freilich

---

*) Vgl. IX, 2 des Johannes-Evangeliums: „Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, dass er ist blind geboren worden?" d. h.: „Woran sollen wir uns halten: an die (indische) Lehre, dass jeder nur erntet, was er selbst gesät hat, oder an die (jüdische) Lehre, dass die Sünden der Väter bis ins siebente Glied von ihren Nachkommen getragen werden müssen?" — ein unverkennbarer Widerhall der schon zweieinhalb Jahrhunderte vor Christus in das syrische Reich eingedrungenen buddhistischen Mission (s. Einleitung S. X, XI).

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

nicht von buddhistischer Hand stammende lange Liste der angeborenen Fehler nebst ihren Ursachen gibt der Çabdakalpa-druma in dem Abschnitt „Tatenreife" (*karma-vipāka*). — R. D. ist im Zweifel, welche der beiden Bedeutungen von *āyatana* in unserer Stelle vorliegt. Es können aber doch hier nur die Sinne und nicht zugleich auch ihre Objekte gemeint sein, da sogar noch im späteren Milinda-Panha (IX, 7, 18) die Aussenwelt nicht als „karma-geboren", sondern als das Resultat mechanischer Ursachen oder der Jahreszeiten aufgefasst wird. Überdies behauptet ja auch der Paticca-samuppāda durchaus nicht, dass a u s dem *nāma-rūpa* die Sinne nebst ihren Objekten h e r v o r g e h e n, sondern lediglich, dass durch das *nāma-rūpa* die Möglichkeit der, erst in der „Berührung" (Glied 6) zur Wirklichkeit werdenden Sinneswahrnehmung gegeben ist; vgl. Anm. 92 u. 91.

[131] Karman, s. Anm. 84. Der folgende Ausspruch Buddhas stammt aus III, 4, 5 des Majjhima-Nikāya und wird oft zitiert.

[132] *nirodha,* auch „Hemmung", „Unterdrückung", „Zerstörung."

[133] Wörtlich: „Wandert (man) nicht weiter, sondern knüpft (man) wieder an?" (*Na ca sankamati patisandahati ca?*) Vgl. Anm. 71. Unsere subjektivische Ausdrucksweise passt hier gar nicht, weil ja gerade bestritten wird, dass ein bleibendes Ich aus diesem Dasein in das nächste sich hinüberrette. Das Sterben und das ihm unmittelbar folgende Geborenwerden bedeuten nach buddhistischer Auffassung n i c h t m e h r u n d n i c h t w e n i g e r a l s d a s s e i n s e i t u n d e n k l i c h e r Z e i t v o n s t a t t e n g e h e n d e r P r o z e s s i n e i n e n e u e P h a s e t r i t t (vgl. Anm. 70). Eine Unsterblichkeit der Seele kann der Buddhismus erstens deshalb nicht lehren, weil er die Existenz einer substantiellen (Individual-) Seele überhaupt nicht zugibt, zweitens weil er sonst die Möglichkeit der Erlösung bestritte, die ja eben in dem Aufhören alles „Ich und Mein,' besteht.

[134] *abbocchinnāya santatiyā* „bei ununterbrochener Fortdauer". Das gegenwärtige Leben ist ein Baum, die besondere Art der Wiederverkörperung seine Frucht, aus der wieder ein Baum sich entwickelt u. s. w., d. h. das Karman als Same (Anm. 84)

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

ist eine Kraft, die in diesem Leben latent bleibt und erst im nächsten Leben an ihren Wirkungen zu erkennen ist.

[135] *parinibbuto,* vgl. Anm. 46.

[136] *anupādisesāya nibbāna dhātuyā* „in dem Nirvāna-Element ohne einen Upādi-Rest". Upādi ist ein Name für die fünf Skandhas, das Nirvāna mit einem Upādi-Rest (*sarupādisesa*) folglich das vom Arhat schon auf Erden genossene Nirvāna.

[137]*) Wie, nach indischer (schon vedischer) Anschauung, das Feuer nicht eigentlich entsteht, sondern nur erscheint oder sichtbar wird, aus seinem Versteck hervorkommt, so wird auch sein Ausgehen als ein blosses Unsichtbarwerden, als ein „Heimgehen" aufgefasst und, neben *nirvāna* „Verwehen", durch dasselbe Wort ausgedrückt wie das „Untergehen" der Gestirne**), nämlich *atta(n)-gama* „Nach-Hause-Gehen". *Aggi attham paleti (gacchati)* bedeutet also ursprünglich: „Das Feuer geht nach Haus", d. h. dahin, woher es gekommen ist; es gewinnt aus dem vorübergehenden wieder den ursprünglichen, reinen Zustand zurück, in dem es der sinnnlichen Wahrnehmung nicht zugänglich ist.

Allein auf diese Weise lässt sich verstehen, dass Atman-Brahman-Purusha (das Absolute, Gott, die Seele) in mehreren Upanishaden ein Feuer genannt wird, dessen Brennholz verbrannt ist, so in der Çvetāçvatara-Up. (VI, 18, 19): „. . . zu jenem Gott (*deva*) nehme ich, Erlösung suchend, meine Zuflucht, der nur durch des eigenen Geistes Helle erglänzt, der ohne Teile und werklos ist, in seliger Ruhe (*çānta*, wörtl. „erloschen") tadellos, ungeschminkt, die höchste Brücke der Unsterblichkeit, dem Feuer gleich, dessen Brennholz verzehrt ist (*dagdhêndhanam ivânalam*)" und Nrsimhôttaratāpinī-Up. (2 Mitte) *ayam ātma cid-rūpa eva yathā dahyam dagdhvāgnir* „jener Ātman ist reiner Geist, dem Feuer vergleichbar, nachdem

*) Den grössten Teil dieser durch die Wichtigkeit der Nirvāna-Frage bestimmten längeren Auseinandersetzung entnehme ich meiner in Vorbereitung befindlichen Schrift „Das Problem des Nirvāna".

**) So heisst es (F. Jat. 46; Pāt. 13): *atthangate suriye* „wenn die Sonne untergegangen ist" (Childers, Dictionary p. 67).

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

es das Brennbare verbrannt hat," ferner Maitreyi-Up. (I, 3)*: *Yathā nirindhano vahniḥ sva-yonāv upaçāmyati, tathā vṛtti-kshayāc cittam sva-yonāv upaçāmyati* „Gleichwie das brennholzlose Feuer (das Feuer, dem das Brennholz ausgeht) in seiner Wiege zur Ruhe kommt, so kommt durch das Aufhören seiner Bewegungen das Denkorgan (*citta*) in seiner Wiege zur Ruhe".

Dass in dem letzten Vers unter der „Wiege" (*yoni* = „Schoss, Mutterleib, Heimat, Ursprung") das Absolute zu verstehen ist, lassen die vorhergenannten Verse vermuten, ergibt sich überdies aus dem Zusammenhang und wird ausserdem durch die Maitrāyana-Upanishad bestätigt, die in ebendiesem Sinne in VI, 34 unseren Vers zitiert. Das „Aufhören der Bewegungen" (*vṛtti-kshaya*) aber ist so zu verstehen, dass alle Einflüsse der Aussenwelt allmählich gebannt werden sollen, ein Vorgang, der in dem Zur-Ruhe-Kommen des sturmbewegten Meeres sehr schön versinnbildlicht wird, vielleicht aber noch besser, wenigstens soweit es sich um den sterbenden Erlösten handelt, durch das Bild des Diamanten, der von der ihn bedeckenden Staubschicht gereinigt wird — wo dann der Staub alles das bedeutet, was wir uns als unsere geistig-leibliche Persönlichkeit vorstellen, der Diamant dagegen unser gänzlich unvorstellbares wahres Ich. Denn das Ziel dieser Philosophie ist eben, durch „Unterdrückung der Bewegungen des Denkorgans" das „Alleinsein" der Seele (*purusha*), d. h. ihre Loslösung von der ganzen psychisch-physischen Welt (*prakṛti*) herbeizuführen.

Dieses letzte der obigen Zitate ist nun deshalb besonders beachtenswert, weil es uns das Bild des erloschenen Feuers im Zusammenhange mit dem Grundgedanken der Yoga-Philosophie übermittelt, durch deren Schule Buddha gegangen

---

*) Maitreyi-Up. I, 3—7, ferner I, Vers 1 und I, 2 werden zitiert in VI, 34, IV, 2 und IV, 3 bezw. der Maitrāyana-Upanishad. Die Maitreyi-Upanishad, wenigstens das erste Kapitel derselben, ist also verhältnissmässig alt, d. h. sie gehört zur sogenannten mittleren Schicht der Upanishaden, die z. T. vorbuddhistisch ist, so die oben genannte Çvet. Up. (s. Schrader, Über den Stand der ind. Phil. etc., p. 43 Anm. 1), z. T. der Zeit des aufkommenden Buddhismus angehört.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

ist*) und von der er mancherlei, u. a. fast die ganze Praxis der Jhānas (Dhyānas) oder ekstatischen Zustände, in seine Lehre übernommen hat.**) So ist denn wie des Yoga so auch Buddhas beständige Predigt, das Denken (*citta, ceto*) von den Einflüssen (*āsava*) der Aussenwelt zu reinigen, so ist auch bei ihm die schon auf Erden zu erreichende Erlösung eine „Erlösung vom Denken" (bezw. des Denkens, *ceto-vimutti*) — entsprechend der *citta-vimukti* des Yoga. und als die in der Ekstase und beim Eingehen in das Parinirvāna zu erreichende unmittelbare Vorstufe der Erlösung gilt ihm das „Aufhören der Vorstellungen und Gefühle" (*saññā-vedayita-nirodha*) — genau wie dem Yogin der *asamprajñāta-samādhi,* die „Versenkung ohne Bewusstsein".

Es ist unter solchen Umständen wahrscheinlich, dass Buddha das Bild der erloschenen Flamme dem Yoga abgeborgt hat. Entlehnt hat er es auf jeden Fall, wie ja auch alle anderen auf das Nirvāna angewandten Bezeichnungen***). Ist es aber wohl im geringsten wahrscheinlich, das er d i e s e s Bild sich angeeignet habe, um dadurch einem metaphysischen Nihilismus das Wort zu reden, um zu zeigen, dass er an ein absolutes Ich (besser Wesen) n i c h t glaube?? Wenn nicht, so hat die Mehrzahl unserer moderner Forscher vom Nirvāna eine f a l s c h e Auffassung. Denn der Gebrauch des Bildes geht sicher auf Buddha selbst zurück, da er sich ausser im Milinda-Panha auch im ältesten der uns erhaltenen Texte, dem Sutta-Nipāta (V, 7), ferner im Majjhima-Nikāya (II, 3, 2) und im Udāna (VIII, 10), vermutlich auch noch in anderen Teilen des Kanons, findet. Ich will, um jedem ein eigenes Urteil zu ermöglichen, das Wesentliche dieser Stellen übersetzen, zuvor aber noch ein paar hiermit zu vergleichende bzw. das Verhältnis von *citta-buddhi-manas* und *ātman-brahman-purusha-isvara* erläuternde Upanishad-Zitate geben.

---

*) Seine Lehrer hierin, die er oft nennt und sehr hoch schätzt, waren Ālāra Kālāma und Uddaka Rāmaputta (s. z. B. Majjh. Nik. I, 3, 6: „Ein grosser Geist war Ālāra Kālāma" u. s. w.)

**) Auch zur Aufstellung des Paticca-samuppāda hat ihn wahrscheinlich der Yoga angeregt: s. Yoga-Sutra IV, 11 (Vermutung Senarts, s. Oldenberg, Buddha [4] p. 254 Anm. 1).

***) s. Dahlmann, Nirvāna p. 25 etc.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Die oben zitierte Maitreyī-Upanishad fährt in V. 6 fort: „Durch das Ruhigsein des Denkens *(cittasya prasādena)* wehrt man das Karman ab, das gute wie das böse; das beruhigte Selbst *(prasann' ātma)* geniesst, im Selbste fussend, unvergängliches Glück", und in den folgenden Versen wird der „höchste Herr" *(param'eçvara)* u. a. wie folgt charakterisiert: „Zeuge des Tanzes der Buddhi (= Citta, Manas)," „ausserhalb des Bereiches von Verstand und Sprache," „jenseits der Grenze des Vorstellens", der „Tiefe" *(gambhīra)*, „den man den Nirvānaartigen*) nennt" *(nirvānamaya-samvidam)*.

Maitrāyaṇa-Up. VI, 20**): „Wer so durch sein Selbst das Selbst, feiner als das Feine erglänzend, unter Schwinden des Manas, sieht, der, indem er durch sein Selbst das Selbst gesehen, wird selbstlos *(nirātman)*, und vermöge der Selbstlosigkeit ist er als unzählbar *(asankhya)* und grundlos *(ayoni)* zu denken."

Brahmabindu-Up. 1 fg.***): „Denn das Manas wird erklärt als von zweierlei Art: rein und unrein. Unrein ist das lustbegehrende, rein das lustentfremdete. Das Manas ist den Menschen die Ursache der Bindung wie der Lösung: der Bindung, wenn es an den Sinnendingen haftet, der Erlösung, wenn es von Ihnen frei ist. . . . . Wenn man das Manas im Herzen niedergezwungen hat und (auf diese Weise) in den manaslosen Zustand †) gelangt, der da frei ist vom Haften an den Dingen, so ist das seine (des Manas) höchste Stätte. Solange muss man es hemmen, bis es im Herzen zunichte geworden ist. . . . . Alsdann erlangt man das weder zu denkende noch nicht zu denkende, das nicht zu

---

*) Dass dieser Ausdruck vorbuddhistisch und einfach = *ānandamaya* sein kann, zeigen Stellen wie Mahābhārata III 126, 16 (Dahlman, Nirvāṇa p. 35).

**) Ich zitiere hier wesentlich nach Deussens Übersetzung. Unzählbar (Deussen: „unmessbar") bedeutet soviel wie nichtindividuell.

***) Diese ganze Upanishad ist auch in der Tripurātāpiny-Up. (V, 2. fg.) enthalten, und zwar z. T. mit besseren Lesarten.

†) *unmanī-bhāva*, Trip. Up.: *amanī-bhāva*.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

denkende und zu denkende Brahman . . . . . das unterscheidungslose, unendliche, grund- und beispiellose, unmessbare *(aprameyam)*, anfanglose."

Ohne weiteres dürfen diese Stellen allerdings nicht mit den uns interessierenden des buddhistischen Kanons in Parallele gestellt werden. Man muss sich zuvor klar machen und im Auge behalten: 1) dass Buddha aus praktischen Gründen (und vermutlich auch aus theoretischen: als das schlechthin Unsagbare) das Absolute, das raum- und zeitlose Brahman, überhaupt nicht nennt; 2) dass für ihn die Erlösung eine Erlösung vom Werden und damit von der Zeit in einem so strengen Sinne ist, dass er dem Erlösten jede Art von Fortdauer, auch die ewige abspricht;*) 3) dass die von ihm gelehrte Erlösung eine Erlösung von der Individualität und also nicht identisch mit der des Purusha im Sāmkhya-Yoga ist; 4) dass er zwar den Theismus und das pantheistisch missverstandene Tattvamasi *(so loko so attā* „Welt und Seele sind eins")**), niemals aber den echten Vedānta (eines Yājñavalkya u. a.) bekämpft.

Dann aber ist, wie mir scheint, die Folgerung unabweislich, dass in den genannten Stellen des Sutta-Pitaka, zu denen wir uns nunmehr endlich wenden, das völlige Aufhören der Individualität des Erlösten nicht nur als ein solches gedacht ist.

Majjh. Nik. I, 1, J. erklärt, wie man die *ceto-vimutti*, die Befreiung von weltlicher Gesinnung, und damit Nirvāna erreichen könne: „ . . . . . Nach allen Richtungen hin durchstrahlt er (der Mönch), alles umfassend, die ganze Welt mit seinem ruhevollen***) Gemüte, dem weiten, grossen, schrankenlosen,

*) Nur unter diesem und dem folgenden Gesichtspunkt wird z. B. auch das Brahmajāla-sutta verständlich.

**) Gerade das Gegenteil wird, in Übereinstimmung mit dem Sāmkhya, von Buddha gelehrt in seiner Aufforderung, alles Vorstellbare als „Nicht-Ich" *(anattā)* zu betrachten — weshalb er auch jenen Vedānta eine „völlig ausgereifte Narrenlehre" nennt.

***) vorher: „liebevollen' mitleidvollen, freudevollen." Es handelt sich um die bekannte, in der Einsamkeit vorzunehmende Sympathie-Übung.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

hasslosen, tückelosen. Er erkennt: ‚Es gibt Gemeines und es gibt Edles [in der Welt], und es gibt jenseits dieser Sinnenwelt eine Zuflucht.'*) Und indem er dieses erkennt, dieses einsieht, wird sein Denken befreit von den Einflüssen der Sinnlichkeit, wird sein Denken befreit von den Einflüssen des Werdens, wird sein Denken befreit von den Einflüssen der Unwissenheit. ‚Im Erlösten (ist) (ein) Erlöstes'**): diese Erkenntnis geht ihm auf. ‚Versiegt ist die Geburt, ausgelebt das heilige Leben, getan was zu tun war, nichts bindet hinfort an diese Welt': so erkennt er."

Majjh. Nik. II, 3, 2 (Aggi-Vacchagotta-Sutta):

„Ein Mönch, Freund Gotama, der nun auf solche Weise sein Denken befreit hat *(vimutta-citto)*, wo ersteht der *(uppajjati)****) [nach dem Tode]?"

„Dass er ersteht, Vaccha, kann man nicht sagen."

„Also, Freund Gotama, ersteht er nicht?"

„Dass er nicht erstehe, Vaccha, kann man nicht sagen".

„Also, Freund Gotama, ersteht er sowohl wie auch ersteht er nicht?"

„Dass er sowohl erstehe wie auch nicht erstehe, Vaccha, kann man nicht sagen."

„Also, Freund Gotama, ersteht er weder noch ersteht er nicht?"

„Dass er weder erstehe noch nicht erstehe, Vaccha, kann man nicht sagen."†)

---

* *Atthi imassa saññāgatassa uttarim nissaranan ti.* Vgl. Udāna VIII, 1—3.

** *Vimuttasmim vimuttam iti.*

*** Dies ist in den Suttas das gewöhnliche Wort für „entstehen, geborenwerden, wiedergeborenwerden."

†) Dieser Frageweise liegen die vier „Allanzeiger" *(sakaṭ-ādeçās.)* der von Buddha im übrigen bekämpften Schule der Skeptiker *(ajñāna-vādinas, amarā-vikkhepikā)* zugrunde, nach deren Lehre man übersinnlichen Dingen ein Sein oder gleichzeitiges Sein oder Nichtsein mit Bestimmtheit weder zusprechen noch absprechen könne. Näheres über sie in meiner Schrift „Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāviras und Buddhas" (Trübner, 1902), p. 47 fg.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

„Jetzt bin ich, Freund Gotama, unwissend geworden, jetzt bin ich verwirrt geworden, und alle Befriedigung, die ich durch das frühere Gespräch mit dem Herrn Gotama gewonnen hatte, die ist mir jetzt verloren gegangen."

„Nicht länger, Vaccha, sollst du unwissend, nicht länger verwirrt sein. Tief, Vaccha, ist dieses Ding, schwer zu schauen, schwer zu verstehen, ruhig, edel, jenseits des Vernunftbereiches, subtil, (nur) von Weisen zu finden. Schwer wirst du es erkennen, der du nicht die gleiche Anschauung, Ausdauer, Neigung, Zügelung und Lebensweise hast (wie ich). Deshalb, Vaccha, will ich dir einstweilen eine Gegenfrage stellen; wie es dir gefällt, magst du sie beantworten. Was meinst du wohl, Vaccha: wenn da vor dir ein Feuer brennte, wüsstest du dann: ‚Vor mir brennt dieses Feuer'?"

„Wenn, Freund Gotama, vor mir ein Feuer brennte, so wüsste ich: ‚Vor mir brennt dieses Feuer'."

„Wenn nun, Vaccha, jemand dich fragte: ‚Jenes Feuer, das da vor dir brennt, wodurch *(kim paticca)* brennt es?" So gefragt, Vaccha, was würdest du antworten?"

„Wenn mich, Freund Gotama, jemand fragte: ‚Jenes Feuer, das da vor dir brennt, wodurch brennt es?' so würde ich, also gefragt, Freund Gotama, dieses antworten: ‚Das Feuer, das da vor mir brennt, brennt dadurch, das es Heu und Holz ergreift *(tiṇa-kaṭṭh' upādānaṃ paticca jalatîti)*."

„Wenn nun, Vaccha, das Feuer vor dir erlösche *(nibbāyeyya)*, wüsstest du dann: ‚Jenes Feuer vor mir ist erloschen *(nibbuto)*'?"

„Wenn, Freund Gotama, das Feuer vor mir erlösche, so wüsste ich: ‚Jenes Feuer vor mir ist erloschen'."

„Wenn aber, Vaccha, jemand dich fragte: ‚Jenes vor dir erloschene Feuer, nach welcher Richtung ist es von hier gegangen: nach Osten, Westen, Norden oder Süden?' So gefragt, Vaccha, was würdest du antworten?"

„Das kann man nicht sagen, Freund Gotama, weil ja, Freund Gotama, das Feuer dadurch brennt, dass es Heu und Holz ergreift, und, nachdem es sich desselben bemächtigt hat und anderes nicht mehr erreichen kann, ohne Nahrung ausgegangen genannt wird."

„Genau so, Vaccha, verhält es sich mit der Körperlichkeit, die man dem Erhabenen etwa zuschreiben wollte. Denn jene

NATIONAL ARCHIVES INDIA

Körperlichkeit hat ja der Erhabene [durch sein Eingehen in Parinirvāna] abgeworfen, mit der Wurzel ausgerissen, einem Palmstumpf gleichgemacht, zum Aufhören gebracht, so dass sie künftig nicht mehr erstehen kann; und der von der Kategorie der Körperlichkeit befreite Erhabene, Vaccha, ist tief, unmessbar, schwer zu ergründen *(gambhīro, appameyyo, duppariyōgāḷho)* gleichwie der grosse Ozean. Dass er erstehe, kann man nicht sagen; dass er nicht erstehe, kann man nicht sagen; dass er sowohl erstehe wie auch nicht erstehe, kann man nicht sagen; dass er weder erstehe noch nicht erstehe, kann man nicht sagen.

Und ebenso, Vaccha, verhält es sich mit dem Gefühl, dem Vorstellen, den Dispositionen, dem Erkennen*), das (die) man dem Erhabenen etwa zuschreiben wollte. Denn . . . . . [wie oben] . . . . . kann man nicht sagen."

Hierauf preist Vaccha die Klarheit von Buddhas Rede und bittet um Aufnahme in den Orden.

Diese Rede Buddhas an Vaccha ist in der Tat unzweideutig. Wie die Flamme aufhört, wenn sie keinen Brennstoff mehr ergreift, so hört die Persönlichkeit auf, wenn ihr Durst *(taṇhā)*, ihr Greifen *(upādāna)* nach Dasein *(bhava)* aufhört. Und wie die Flamme, indem sie erlischt, nur als solche, als Feuer, nicht aber überhaupt, zu existieren aufhört, so hört auch der von den Skandhas befreite Tathāgata nur als solcher, als Persönlichkeit, nicht aber überhaupt, zu existieren auf. Das Erlöschen der Flamme wie das Sterben des Tathāgata ist ein Transcendentwerden, ein Verschwinden aus der Sphäre des sinnlich Wahrnehmbaren. Das Sterben des Tathāgata aber ist insofern noch mehr, als es nicht allein ein Übersinnlichwerden, sondern zugleich eine Überwindung des Werdens, ein Heraustreten aus Raum, Zeit und Kausalität, ein Übernatürlichwerden bedeutet.

Udāna VIII, 9—10 wird berichtet, wie der Jünger Dabba, nachdem er dem Buddha gemeldet, dass seine Zeit gekommen sei, und sich von ihm verabschiedet hatte, in das Parinirvāna einging und so restlos verschwand, dass bei der Verbrennung seines Leibes nicht einmal Asche oder Russ übrig blieb. „Gleichwie,

*) Für jeden Skandha wird einzeln dasselbe ausgesagt wie oben für den ersten. Über die Skandhas vgl. Anm. 27 bis .13

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

wenn Fett oder Öl von der Flamme verzehrt wird, keine Asche wahrgenommen wird und kein Russ: ebenso wurde, als der ehrwürdige Dabba . . . . gänzlich erloschen war *(parinibbutassa)*, bei der Verbrennung seines Leibes keine Asche wahrgenommen und kein Russ." Buddha habe hierauf, als er dieses erfuhr, den Vers ausgesprochen: „Zerbrochen ist der Körper, aufgehört hat das Vorstellen, alle Gefühle sind vergangen, zum Stillstand gekommen sind die Samskāras, das Erkennen ist ausgegangen *(atthaṁ agamā)*." *) Er habe dann später auch in Sāvatthi den Mönchen das Ereignis erzählt und durch den Spruch erläutert: „Gleichwie vom Feuer, das unter den Schlägen des Schmiedehammers aufflammt, nicht gesagt werden kann, wohin es gegangen, nachdem es naturgemäss erloschen ist: ebensowenig ist zu erkunden der Verbleib der wahrhaft Erlösten, die hindurchgekommen sind durch den Strom der Sinnesbanden, die das unerschütterliche Heil *(acalaṁ sukkaṁ)* errungen haben."

Sutta-Nipāta 1074—1076 (Upasiva-mānava-pucchā). Buddha: „Gleichwie die Flamme, von der Gewalt des Windes umgeworfen, ausgeht *(atthaṁ paleti)* und nicht mehr zählt: *(na upeti saṁkhaṁ)***), ebenso geht der Weise, von Geist und Körper *(nāma-kāya)* erlöst, aus und zählt nicht mehr."

Upasīva: „Ist er (nur) ausgegangen (= entschwunden)***) oder existiert er nicht mehr oder ist er ewig glückselig? †) Dies, Weiser, erkläre mir wohl. Denn genugsam verstehst du diese Frage."

Buddha: „Für den Ausgegangenen (Entschwundenen, Erloschenen: *atthaṁ gatassa*) gibt es kein Mass. Was man ihm zuschreibt,††) das gibt es für ihn nicht (mehr.) Wo alle Dinge

---

*) Vgl. Anfang und Schluss der Anmerkung.

**) Vgl. *asaṅkhya* in der oben (S. 156) zitierten Stelle der Maitrāyaṇa-Upaniṣhad!

***) *atthaṁ gato*. Die Frage erklärt sich aus der oben besprochenen Vorstellung, dass das erloschene Feuer eine latent gewordene Kraft ist.

†) was er nicht wäre, wenn er genau dem erloschenen Feuer gliche, da dieses bei nächster Gelegenheit wieder in Funktion tritt.

††) Wie Körper, Gefühle u. s. w.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

aufgehoben sind, da sind auch alle Redemöglichkeiten aufgehoben."*)

Endlich sei noch auf eine spätere Stelle unseres Textes wenigstens hingewiesen. Milind. IV, 8, 88 wird erklärt, dass das Nirvāna ebenso wie ein Feuer, das man entzünde, nur offenbar gemacht, nicht erzeugt werde (Nirvāna ist nach IV, 8, 76 „unerzeugt" sowohl wie „unerzeugbar").

[138] Ohren, Augen, Nasenlöcher, Mund, After, Zeugungsorgan.

[139] *ajjhosito* zu *Vsā, si* „binden".

[140] *atthiko.*

[141] Diese Lehre ist von der entsprechenden christlichen insofern doch sehr verschieden, als sie dem reuigen Sünder keineswegs die ewige Seligkeit verheisst, sondern nur eine sehr lange Zeit ruhigen Geniessens, auf die, falls das alsdann wieder in Kraft tretende böse Karman es verlangt, die Wiedergeburt des Betreffenden in einer Höllenwelt, dem Dämonen-, Gespenster- oder Tierreich erfolgen kann.

[142] Das Gebot, „Du sollst nicht töten" hat im Buddhismus eine umfassendere Bedeutung als im Christentum, indem es auch die Tötung von Tieren verbietet. Hieraus sollte eigentlich folgen und ist auch von vielen gefolgert worden, dass Buddha und seine Jünger vegetarisch lebten. Diese Annahme ist jedoch irrig. Niemals hat Buddha den Fleischgenuss verboten; nur rohes Fleisch oder rohes Getreide anzunehmen verbietet er seinen Mönchen,**) (z. B. Majjh. Nik. 38 gegen Ende), ferner das Fleisch von eigens zu ihrer Bewirtung geschlachteten Tieren.***)

---

*) Mit diesem ganzen Gespräch vgl. die bereits zitierte Nrsimhôttaratāpini-Upanishad (2, Mitte): „Jenes Selbst ist reiner Geist, gleichwie das Feuer, nachdem es das Brennbare verzehrt hat. Unvorstellbar nämlich ist jenes Selbst, weil es jenseits des Bereiches von Sprache und Manas liegt."

**) Weil dieselben nicht kochen dürfen, vielleicht noch aus anderem Grunde.

***) Die Vorschrift des Vinaya-Pitaka (Mahāvagga V, 23), kein Menschen-, Elefanten-, Hunde-, Schlangen-, Löwen-, Tiger-, Panther-, Bären- und Hyänenfleisch zu essen, ist sicher sekundär.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Im übrigen solle „ohne hinzusehen, ohne hinzuhören (woher sie stammt u. s. w.), ohne Argwohn" die Speise empfangen werden. Ein direkter Beweis dafür, dass Buddha und seine Jünger auch Fleisch assen, ist u. a. Majjh. Nik. 55 (Jīvaka-sutta), wo es heisst, dass, wer, um den Buddha oder einen seiner Jünger damit zu bewirten, einem Wesen das Leben raube, in fünffache schwere Schuld falle, nämlich 1) wegen der Mordabsicht, 2) wegen der Todesangst des Opfers, 3) wegen des Totschlages, 4) wegen der Todesqualen des Opfers, 5) weil er den Buddha u. s. w. zu einem ungebührenden Mahl veranlasse (tathāgatam . . . . . akappiyena assādeti). Also: es ist verboten, zu schlachten, und ganz besonders sträflich, für den Buddha u. s. w. zu schlachten oder schlachten zu lassen, dagegen erlaubt, wenigstens dem, der zu dem betreffenden „Morde" in keinerlei ursächlichem Verhältnis steht, das Fleisch des geschlachteten Tieres (ausser in rohem Zustande) zu essen. Dass im ältesten Buddhismus wirklich diese Auffassung herrschte, dafür haben wir auch einige aus gegnerischem Munde, nämlich aus dem Kanon des Buddha feindlich gesinnten Jaina-Ordens,*) stammenden und daher um so interessanteren Bestätigungen. Im Sutrakṛtânga z. B. (I, 2, 28) wird als tadelnswerte Lehre (Buddhas)**) angegeben: „Ein Vater der die Selbstzucht nicht kennt,***) kann seinen Sohn erschlagen und verzehren (während einer Hungersnot); ein Weiser (Mönch), der am Mahle teilnimmt, wird durch die Tat nicht befleckt", und in einem späteren Kapitel (II, 6, 28) derselben Schrift erklärt ein Buddhist einem Jaina: wenn jemand versehentlich einen Menschen tötet und dessen Fleisch brät, „so ist das ein Mahl, das Buddhas zur Mittagsspeise dienen kann".†)

---

*) Der schon vor dem Auftreten Buddhas in derselben Gegend, wo dieser lehrte, entstanden war und in den buddhistischen Texten oft genannt wird. Er unterscheidet sich vom Buddhismus u. a. durch die strenge Askese, die er verlangt.

**) Auch die drei vorhergehenden Verse handeln von buddhistischen Lehren (der letzte von Nirvāṇa).

***) *asamjae* (= skt. *asaṃyata*): ein „Ungezügelter", Laie.

†) Vgl. Jacobi, Jaina Sutras II p. 243 und 415.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Zweifellos hätte Buddha dem Gebot des Nichttötens grösseren Nachdruck verliehen, wenn er den Fleischgenuss überhaupt verboten hätte. So weit aber wollte er offenbar, und zwar wohl hauptsächlich wegen der zahlreichen Hungersnöte, nicht gehen. Denn, seit er die Vergeblichkeit der Askese erkannt hatte, war für ihn ausgemachte Sache, dass man, um ein religiöses Leben mit Erfolg führen zu können, der regelmässigen Mahlzeiten nicht entraten kann, und überdies war ihm nicht verborgen geblieben, dass zwischen der Zerstörung von animalischem und der von vegetabilischem Leben ein wesentlicher Unterschied nicht besteht,*) vielmehr schrieb er sogar auch Gefühl und Bewusstsein den Pflanzen zu.**)

[143] Nach buddhistischer Anschauung besteht jedes der unzähligen Weltsysteme oder Cakravālas, die das Universum bilden, aus drei grossen Sphären, Avacaras, Lokas oder Dhātus genannt, die sich übereinander erheben und ihrerseits wieder aus verschiedenen Stockwerken bestehen, nämlich 1) Kāma-loka oder „Sinnenwelt", die Höllenbewohner, Tiere, Gespenster, Dämonen, Menschen und endlich sechs Arten von Göttern (unter ihnen als zweitniedrigste Klasse die dreiunddreissig vedischen Gottheiten) umfassend; 2) Rūpa-brahma-loka „Körper-Brahman-Welt" mit sechzehn Arten von Göttern, die von Sinnlichkeit frei, aber noch körperhaft sind (unter ihnen als dritte Klasse von unten die Mahābrahmans); 3) Arūpa-brahma-loka „Nichtkörper-Brahman-Welt" mit vier Arten

---

*) Vgl. Majjh. Nik. 51 (Kandaraka-Sutta), wo als „Nächstenqual" *(para-paritāpa)* der folgende, von den Leuten „mit Tränen in den Augen" vollzogene Befehl eines Königs oder Reichen bezeichnet wird: „Soviele Stiere sollen zum Opfer geschlachtet werden, soviele junge Ochsen, soviele junge Kühe, soviele Ziegen, soviele Hämmel sollen zum Opfer geschlachtet werden; soviele Bäume sollen gefällt werden der Pfosten wegen, soviel Kuça-Grass soll gemäht werden zur Opferstreu."

**) Vgl. z. B. das Waldidyll in Majjh. Nik. 45. „Denn wegen jenes Lianensamenkornes (das damals an meiner Wurzel sich festsetzte)", sagt die Gottheit (devatā) des von einer Liane ausgenutzten Sāl-Baumes, „empfinde ich (jetzt) schmerzliche, brennende, stechende Gefühle."

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

körperloser Götter. In unserem Texte steht Brahma-loka = „Oberwelt“ oder „Himmelswelt“ wohl einfach als Gegensatz zu Kāma-loka, also für die beiden höchsten Sphären zusammen, während die Entfernung (48 000 Yojanas) als von dem Beginn der Brahman-Welt, d. h. vom entferntesten Stockwerk des Rūpa-brahma-loka, aus gemessen zu betrachten sein dürfte. Übrigens ist, wie die Unterabteilungen des Kāma-loka zeigen, in diesem System die Idee des räumlichen Übereinander wohl kaum die ursprüngliche, vielmehr die des moralischen Übereinander.

144 *kūṭāgāram*., vgl. S. 32.

145 1 *yojana* = 7 engl. Meilen, R. D.

146 *ceto-vasi-ppatto*, R. D.: „who has . . . the mastery over his mind“. Das Kompositum ist wohl nur eine Erklärung des vorhergehenden *iddhimā:* für einen Mönch, der *iddhi* hat, ist der Körper kein Hindernis mehr: er kann mit ihm durch die Erde und durch die Luft gehen, ihn nach Belieben dematerialisieren und rematerialisieren u. s. w.

147 *Alasanda*. „Man könnte an die Stadt Alexandria zwischen Indus und Akesines denken; denn auf die Ecke zwischen den beiden Strömen könnte nach indischem Sprachgebrauch die Bezeichnung Insel angewendet worden sein; aber die Entfernungsangabe (200 Meilen von Sāgala) passt keinesfalls zu dieser Auffassung. Deshalb möchte ich das Alasanda des Königs Menander im Indusdelta suchen und daran erinnern, dass Nearch den Hafen, der der nördlichsten Mündung des Indus nahe liegt, den „Hafen Alexander's“ genannt hat, und dass ausserdem die Stadt Alexandria ad Oritas nicht weit davon entfernt war. An dem „Hafen Alexander's“ liegt heute die blühende Handelsstadt Karâtschi, und sollte nicht etwa in dem Namen Karâtschi der Name von Menander's Geburtsort Kalasi stecken?“ (Garbe, loc. cit. p. 267).

148 *samādhiyati*, zu *samādhi*, vgl. S. 31 fg.

149 *samāhito*.

150 Schon vor Buddha war man in Indien dazu gelangt, nach der Analogie des animalischen und des vegetabilischen Lebens (Ausatmen — Einatmen, Wachen — Schlafen, Sommer — Winter, Geburt — Tod) auch den Weltkörpern und -systemen

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

ein periodisches Entstehen und Vergehen zuzuschreiben.*) In Anknüpfung an diese althergebrachte Ansicht, die im Brahmanismus als die Lehre von den Tagen und Nächten Brahmans erscheint, lehrt der Buddhismus, dass jedes Cakravāla (Anm. 143) nacheinander immer wieder die folgenden Stadien durchmachen müsse: 1) das Stadium der allmählichen Auflösung (*saṃvatta* „Zusammenziehung"), 2) das Stadium des fortbestehenden Chaos (*saṃvatta-tthāyī*), 3) das Stadium der allmählichen Neubildung (*vivatta* „Entfaltung"), 4) das Stadium des fortbestehenden Lebens (*vivatta-tthāyī*). und nennt den ungeheuren Zeitabschnitt, der zwischen dem Beginn des ersten und dem Ende des letzten dieser vier Stadien liegt, einen Mahākalpa („grossen Kalpa") oder einfach Kalpa (Kappa). Zahlenangaben über die Länge des Mahākalpa fehlen in der älteren Literatur. Eine spätere (chinesische) Quelle gibt 1344 Millionen Jahre an,**) während für einen brahmanischen Mahākalpa sogar 311040000000000 Jahre sich ergeben (nach purāṇischer Theorie). Wie solche Rechnungen zustandekommen zeigt u. a. Appendix I meiner Schrift „Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas" (Strassburg 1902). Übrigens hat hierbei später auch die Astronomie eine Rolle gespielt.

151 Vergebung der Sünden gibt es nicht im Buddhismus. Jedes lasterhafte Leben zieht unweigerlich seine Bestrafung in einem der vier Apāyas (Anm. 117) nach sich. Hat aber der Sünder auch Gutes getan, das eine besondere Belohnung erheischt, so wird ihm dieselbe vor der Bestrafung, also gleich nach dem Tode, in einer Himmelswelt zuteil. Vgl. Anm. 141,

---

*) Es ist mir unzweifelhaft, dass die entsprechenden griechischen Lehren, vor allem die des Empedokles, auf indischen Einfluss zurückgehen. Was Empedokles beschreibt, ist Entwickelung, Vergehen und Wiedererstehen eines Weltsystems, nicht, wie bisher angenommen wurde, des unendlichen Weltalls, weshalb auch seine Vergleichung des vollendeten Kosmos mit einer schöngerundeten Kugel offenbar nicht nur eine symbolische ist.

**) R. Spence Hardy, Sacred Books of the Buddhists, 1863, p. 10b.

NATIONAL MUSEUM OF INDIA

erner Anguttara-Nikāya III, 114 (ed. I, p. 267/8): „Die Lebensdauer der Götter, ihr Mönche, die in der Sphäre der Raumunendlichkeit*) weilen, ist zwanzigtausend Kalpas. Ein gewöhnlicher Mensch nun, nachdem er dort solange gelebt, nachdem er das ganze Lebensmass dieser Götter erschöpft hat, mag in eine Hölle gelangen oder in tierischen Mutterleib oder in das Gespensterreich. Des Erhabenen Jünger aber, nachdem er so lange dort gelebt, nachdem er das ganze Lebensmass dieser Götter erschöpft hat, erlischt gänzlich (parinibbāyati) in eben jenem Bereich." Dasselbe wird darauf mit Bezug auf die „Sphäre der Bewusstseinsunendlichkeit" und die „Sphäre der Nichtsheit" gesagt mit dem einzigen Unterschied, dass Buddha die Lebensdauer der in diesen beiden Sphären wohnenden Götter auf vierzig- bzw. sechzigtausend Kalpas angibt.**)

152 Dies ist kein Opfer im Sinne der theistischen Religionen sondern ein Zeichen der ehrfurchtsvollen Erinnerung an Buddha und zugleich ein Symbol für die erste und grundlegende seiner Lehren, die Lehre von der Vergänglichkeit (vgl. Ānanda Metteyya in der Zeitschrift „Buddhism" I, 1).

153 Es war ein Lehrsatz des Sokrates (von Aristoteles bekämpft, Metaphys. IV p. 1025), dass, weil der wissentlich (absichtlich) schlecht Schreibende, schlecht Singende, schlecht Laufende u. s. w. dem unwissentlich schlecht Schreibenden, schlecht Singenden, schlecht Laufenden u. s. w. vorzuziehen sei, überhaupt der wissentlich Fehlgehende besser sei als der unwissentlich Fehlgehende, also z. B. auch von zwei Personen, die gegen das Gesetz handeln, die rechtskundige, von zwei Personen, die ihren Freunden Schaden zufügen, diejenige besser, die es mit Bewusstsein als diejenige, die es unwissentlich tue u. s. w. (Xenoph. Memor. IV, 2, 19—22 und Platon, Hippias Minor) — ein Fehlschuss, zu dem ohne Zweifel den Sokrates sein bekanntes Dogma verleitet hat, dass alle „Tugend" Wissen, alles Laster Unwissenheit sei.

---

*) Dies ist das unterste Stockwerk des Arūpa-brahmaloka (s. Anm. 143).

**) Die sonst nicht selten erwähnten Götter des höchsten der vier Arūpa-brahma-lokas sind in dieser Stelle auffallenderweise nicht genannt.

NATIONAL ARCHIVES INDIA

Dass unsere Stelle nicht in diesem Sinne aufgefasst werden kann, liegt auf der Hand. Denn unter „Schuld" (*apuṇṇam*, eigentl. „Böses, Schlimmes, Schlechtes") ist hier selbstverständlich das durch die böse Tat entstehende schlechte Karman (Anm. 84, 2 u. 3) zu verstehen, und die Frage ist folglich nicht, wer von den beiden der schlechtere ist, vielmehr die, wer für seine Tat schwerer büssen, ihre Folgen am längsten tragen muss. Hierauf wird uns nun die paradoxe Antwort zuteil: der unwissentlich Sündigende. Wie ist das zu verstehen? Schwerlich anders als im Sinne des vorigen Abschnittes: dass nämlich bei dem, der sich seiner Tat als einer verwerflichen bewusst ist, alsbald die Reue kommt und infolgedessen „das Böse nicht zunimmt," während bei dem, der ohne Skrupel seinen Freund betrügen kann, der, ohne einen Funken von Mitleid zu empfinden, einen Menschen ermorden, ein Tier quälen kann u. s. w., durch Verhärtung des Charakters die Disposition zum Bösen wächst.

Zu dieser Auslegung sind wir um so eher berechtigt, als ein anderer Satz des Buddha den unwissentlich Sündigenden von Schuld sogar frei spricht (*Ajānantassa n'āpatti* „Ohne Wissen keine Schuld") und als gerade dieser Satz von den Jainas als ein unterscheidendes Merkmal des Buddhismus betrachtet und als tadelnswerte Lauheit verworfen wurde (ohne einleuchtende Gegengründe), wie denn umgekehrt die Buddhisten dem entgegengesetzten Standpunkt der Jainas bei jeder Gelegenheit den ihrigen als den vernünftigeren gegenüberstellten.*) Wie dieser Satz zu verstehen ist, zeigt der folgende, einem Buddhisten in den Mund gelegte Ausspruch des Sutrakṛtānga (II, 6, 26 u. 27): „Wenn (ein Wilder) seinen Spiess durch die Seite eines [bienenkorbähnlichen] Kornschuppens rennt, im Glauben, es sei ein Mann, oder durch einen Kürbis, im Glauben es sei ein kleines Kind, und ihn brät, so ist er des Mordes schuldig nach unseren Ansichten. Wenn ein Wilder einen Mann aufspiesst und brät, im Glauben, es sei ein Stück vom (aus dem) Kornschuppen, oder ein kleines Kind, im Glauben es sei ein Kürbis, so ist er nicht des Mordes schuldig nach unseren Ansichten." Also auf die Gesinnung,

*) s. Schrader, Ueber den Stand der ind. Phil. zur Zeit Mahāviras und Buddhas, p. 50.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

nicht auf die Tat, kommt es an nach der Lehre des Buddha.*)

154 *sabba-sukhumo.* Die Antwort ist darin begründet, dass in der Lehre Buddhas nicht, wie in der Anschauung des Westens, Geist und Stoff etwas durchaus Verschiedenes sind, sondern in einer und derselben Skala figurieren, indem das Stoffliche zugleich ein Grobgeistiges, das Geistige und Seelische zugleich ein Feinstoffliches ist. Gedanken, Gefühle u. s. w. haben in der Lehre Buddhas genau so wie Körperdinge eine objektiv-subjektive Existenz und sind nicht mehr und nicht weniger real wie diese.

155 = *sankhārā* im weiteren Sinne: Anm. 31.

156 Fein und grob ist nicht etwas für sich Existierendes, sondern das blosse gegenseitige Verhältnis, in dem uns die Teile eines Dinges erscheinen (vgl. Anm. 25), die ihrerseits, als Samskāras, zwar im Raume wirken, aber (ausser in unserer Vorstellung) keinen Raum erfüllen.

157 *viññānan ti vā paññā ti vā bhūtasmim jīvo ti vā.*

158 *pajānana.* Ich habe, dem ceylonesischen Kommentator zuliebe, dieses Wort hier mit „Beurteilen" übersetzt und infolgedessen das sonst von mir mit „Beurteilen" übersetzte *vijānana* hier ausnahmsweise durch „Unterscheiden" wiedergegeben, weil offenbar dieser Abschnitt ohne Berücksichtigung der früheren Erklärungen von „Vorstellung" *(saññā)*, „Erkennen" *(viññāna)* und „Einsicht" *(paññā)* (s. S. 68, 69, 23 u. 33) geschrieben worden ist. Der Kommentar sagt: „Wie ein Bauer, wenn er Goldkörner sieht, dieselben als etwas Wertvolles erkennen würde, so ist das Charakteristikum von *viññāna*, die Sinnesobjekte zu erkennen, wenn es sie sieht. Wie ein Goldschmidt, wenn er Goldkörner sieht, sie nicht nur als etwas Wertvolles erkennen, sondern auch ihren Wert (als gross oder klein) unterscheiden würde, so ist das Charakteristikum von *paññā*, die Sinnesobjekte nicht allein zu erkennen, sondern auch zwischen ihnen zu unterscheiden" (R. D. p. 132 Anm. 2). Aber dieses Bild erklärt nicht, was es erklären soll, das Verhältnis von *viññana* und *paññā*, vielmehr, und zwar vortrefflich, das Verhältnis von *saññā* und *viññāna*. Denn das

*) Auch die Skeptiker (Ajñānikas) vertratcn diesen Standpunkt, vielleicht schon vor Buddhas Zeit. Schrader, loc. cit. p. 49.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Erkennen, d. h. das Unterordnen unter Gemeinvorstellungen (Begriffe), ist das Wesentliche bei der Tätigkeit des Schatzmeisters (s. S. 68) sowohl wie der des Bauern, dagegen das Bewerten das Wesentliche bei der Tätigkeit des Stadtwächters (s. S. 69) sowohl wie der des Goldschmiedes, während *paññā* = höhere Weisheit (Unterscheidung von Wahrheit und Schein, Sittlichem und Verderblichem u. s. w.) zu keiner dieser Tätigkeiten erforderlich ist.

159 *phasso, vedanā, saññā, cetanā, cittam.*

160 Hier beginnt die alte Schlusserzählung, die sich ursprünglich an II, 3, 14 oder aber, falls die folgenden beiden Abschnitte echt sind (was ich oben bezweifelt habe), an II, 3, 16 anschloss.

161 Eine viereckige Kupfermünze von ungefähr sieben Pfennig Metallwert, aber etwa einer Mark Kaufwert (Rhys Davids, Anm. und „Buddhist India" p. 101).

162 „Der Zusammenhang mit den früheren (Leben)", erklärt als „ihr (der Hauptpersonen) früheres Karman."

163 Die Buddhas erscheinen periodisch, und zwar in den sog. Buddha-Kalpas (vgl. Anm. 150), zwischen denen, von einem Kalpa bis zu einer sehr grossen Zahl von Kalpas zunehmend, und wieder bis zu einem Kalpa abnehmend, die „leeren" d. h. buddhalosen Kalpas liegen. In einem Buddha-Kalpa können bestenfalls fünf Buddhas nacheinander erscheinen, in welchem Falle man von einem „gesegneten" oder „hochgesegneten" Kalpa spricht. In einem solchen leben wir gegenwärtig: vier Buddhas sind bereits erschienen, nämlich Kakusandha, Konāgama, Kassapa und Gotama, während das Erscheinen des fünften, Metteya, noch erwartet wird. Von den Buddhas, die in früheren Kalpas lebten, nennt die Überlieferung die zwanzig letzten, bisweilen noch drei andere. Alle Buddhas verkünden genau dieselbe Lehre.

164 Wer als überzeugter Buddhist nach Nirvāna strebt, kann (ausser wenn er rückfällig wird) in einem niedrigeren als menschlichen Dasein nicht mehr wiedergeboren werden: er ist abwechselnd Mensch und Gott, bis er Nirvāna erreicht.

165 Das Todesjahr Buddhas ist ca. 480 vor Christi-Geburt. Die Zahlenangabe unseres Textes *kann* aber natürlich, wie überhaupt derartige unbestimmte Angaben, nicht ernst genommen werden.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

166 Die dreiunddreissig Hauptgottheiten der vedischen Mythologie bilden im System Buddhas die zweitniedrigste Klasse von Göttern (die niedrigste die vier „Weltwächter"). Sie gehören, wie die Menschen, dem Kāma-loka an. Vgl. Anm. 143.

167 Vgl. Anm. 43. Der Abhidhamma befasst sich auch mit den Streitigkeiten der Sekten, was u. a. seinen späten Ursprung verrät.

168 Es war den Mönchen verboten, in der Regenzeit zu wandern, weil während derselben die Natur sich so üppig entfaltet, dass jeder Fusstritt mit der Tötung lebender Wesen verbunden ist.

169 Jeder Mönch ist verpflichtet, in dem Hause, in dem er eine Mahlzeit bekommen hat, eine Predigt zu halten, deren Thema der Hauswirt bestimmen darf. Diese Predigt ist das „Danksagen" des Mönches.

170 oder „Auge der Wahrheit", *dhamma-cakkhu.*

171 *Yam kiñci samudaya-dhammam, sabbam tam nirodha-dhammam.* Die Erkenntnis, dass es nirgends in der Welt, auch im eigenen Ich nicht, ein Bleibendes, Unvergängliches gibt, dass überall, auch im höchsten Himmel, die Vergänglichkeit und damit das Leiden herrscht, diese Erkenntnis ist die erste Bedingung für das Verständnis der Buddha-Lehre und daher (R. D.) dasjenige, was bei den Buddhisten der christlichen „Bekehrung" entspricht.

172 Es war seit den ältesten Zeiten in Indien üblich, die heiligen Texte auswendig zu lernen, bevor man in ihren tieferen und tiefsten Sinn einzudringen anfing.

173 *vipassanā,* eine Vorstufe zum „Auge der Wahrheit."

174 *sotāpatti,* vgl. Anm. 58. Bedingung derselben ist die Befreiung von den drei „Fesseln" *(samyojana):* dem Glauben an die Wesenhaftigkeit (Unvergänglichkeit) des Ich, dem Zweifel an Buddha und der Befolgung religiöser Gebräuche (Opfer, Askese u. s. w.). Für den Sotāpanna kommen bei der Wiedergeburt die Apāyas (Anm. 117) nicht mehr in Betracht (Anm. 164), d. h.: während die doppelte Wirkung des guten Karmans (1, im Himmel, 2, auf Erden) fortdauert, wirkt das schlechte Karman hinfort allein noch während der menschlichen Existenzen.

175 *buddha-vacana.* Hiermit scheint das Sutta-Pitaka (Anm. 43) gemeint zu sein.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

176 Vgl. Anm. 43. „Das *tertium quid* des Vergleiches ist nicht der Korb oder Kasten als ein Behältnis zur Aufbewahrung, sondern als ein Mittel zum Weitergeben (wie die östlichen Erdarbeiter, wenn sie Erde fortschaffen, diese in Körbe tun und die letzteren von Hand zu Hand gehen lassen)," R. D. Der Ausdruck „Korb" bezieht sich also ursprünglich auf die mündliche Überlieferung des Kanons von Lehrer auf Lehrer, die anfangs auch bei den Buddhisten die allein übliche war.

177 d. h.: ausser dem dritten, den er schon kannte, auch noch den ersten und zweiten.

178 Dieselben Bilder in III, 7, 3, (S. 115).

179 Trenckner vermutet, dass hier etwas ausgefallen sei.

180 Dies sind nichts als abgekürzte Wiederholungen: Abschnitt 7 von II, 2, 6, Abschnitt 9 von II, 2, 2.

181 Fast identisch mit III, 4, 3.

182 Die sieben *bojjhangā* oder *sambojjhangā* sind: ernstes Gedenken, Erforschung der Lehre, Energie, Freudigkeit, Ruhe, Konzentration, Gleichmut.

183 Lehrreden, wie sie der zweite und in der Hauptsache wohl älteste Teil des Kanons enthält.

184 Dies ist vielleicht eine historische Reminiszenz, da unseres Wissens in der Tat das Menander-Reich bis zum Arabischen Meer sich erstreckte.

185 Wieder ein Beweis dafür, dass dem chinesischen Übersetzer ein Sanskrit-Original vorgelegen haben muss Denn das p/ von O-pei ist nicht durch die Pāli-Form Assagutta, wohl aber durch das sanskritische Açvagupta mit seinen beiden Labialen (v, p) zu erklären.

186 s. Anm. 58 u. 174.

187 s. Anm. 5. Im gegenwärtigen Falle ist ein buddhistischer „Senior" gemeint.

188 Dies ist in Wahrheit von Ayupāla nicht zugegeben worden, wie aus dem Pāli-Text ersichtlich, vielmehr allein, dass auch Laien (es ist die Rede von Göttern!) beim Anhören der Predigten Buddhas nicht selten ein tieferes Verständnis für die Buddhalehre aufgegangen sei. Ein Laie kann bestenfalls als Anāgāmin sterben (Anm. 18), niemals aber als Laie Nirvāna erreichen.

189 oder „Wahrnehmung". Das chinesische Wort lässt beide Übersetzungen zu.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Register.

Die Regel, stets das Sanskrit-Wort in der Stammform, das Pāli-Wort im Nominativ zu zitieren, wird keineswegs allgemein befolgt, weshalb es gut ist, von jedem Wort vier Formen zu kennen: 1. den Sanskrit-Stamm; 2. den Sanskrit-Nominativ; 3. den Pāli-Stamm; 4. den Pāli-Nominativ. Das gegenseitige Verhältnis dieser vier Formen in den hauptsächlichen Deklinationen zeigt die folgende Tabelle.

Sanskrit		Pāli	
Stamm	Nominativ	Stamm	Nominativ
1. buddha	buddhaḥ	buddha	buddho
2. nirvāṇa	nirvāṇam	nibbāna	nibbānaṁ
3. prajñā	prajñā	paññā	paññā
4. smṛti	smṛtiḥ	sati	sati
5. bhikshu	bhikshuḥ	bhikkhu	bhikkhu
6. ātman	ātmā	attā	attā
7. karman	karma	kamma	kammaṁ

Die Wörter der ersten und sechsten Klasse sind männlichen, die der zweiten und siebenten sächlichen, die der dritten weiblichen, die der vierten und fünften männlichen, sächlichen oder weiblichen Geschlechtes.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Im Register werden stets nur die erste und die vierte Form, also der Sanskrit-Stamm und der Pāli-Nominativ, angeführt, und, wo beide zusammenfallen, nur eine Form (z. B. *cetanā).* Wo es nötig ist, wird das Geschlecht durch ein (m.), (f.) oder (n.), die Sprache durch ein (S.) oder (P.) angedeutet. Von mehrstämmigen Wörtern wird immer nur der schwache (bzw. mittlere) Stamm angeführt, z. B. *arhat.*

Zur Erklärung der Aussprache diene folgendes:

r̲ = auslautendes r in schnell gesprochenem *Verrät(e)r.*
c = tsch in *watscheln.*
j = d + j in *Journal.*
jñ = dnj.
ṭ = t in engl. *tumble.*
ḍ = d in engl. *done.*
l̲ = l in engl. *else.*
n̲ = n in engl. *done.*
t, **d** werden nicht, wie im Deutschen, an den Oberzähnen, sondern mit der Zungenspitze zwischen den Zahnreihen gebildet.
ñ vor Konsonanten (c, j) = n in franz. *Seigneur.*
Anlautendes **ñ**, **ññ** = deutsches nj (gn in *Champagner*).
m̲ = franz. n in *Cotillon* vor h und Zischlauten; sonst wie m gesprochen.
y = j in *Jugend.*
v = engl. w, fast wie deutsches u (w in *Schwalbe*).
ç = mit eingekerbter Zunge (vergl. das scharfe s) vorne im Munde gesprochenes sch. Luftstrom in Zungenmitte (-rinne).
sh = bei gewölbter Zunge im Rachen hervorgebrachtes sch. Die Luft entweicht an den Seiten der Zunge.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

s = scharfes s in *Haus,* niemals = s in *Rose.*
h vor einem Konsonanten ist ein an derselben Stelle wie das deutsche ch in *Lachen* gebildetes schwaches h.
h nach einem Konsonanten ist ein deutlich hörbares deutsches h (vergl. *Block-haus, weit-hin*).
h̲ ist ein schwaches h mit Nachklingen des vorhergehenden Vokals.

Das Akzentuieren wird am besten ganz zu vermeiden gesucht, da sonst das Wort im germanischen Munde durch unerlaubte Vokalkürzung zu sehr entstellt wird. Man lese also z. B. *ākāsó,* nicht etwa *ăkáso.* Jede Silbe mit langem Vokal oder mit kurzem Vokal und folgendem Doppelkonsonanten erfordert zu ihrer Aussprache genau die doppelte Zeit wie die kurze Silbe. Der Akzent gleicht dem des Lateinischen, ist aber äußerst schwach.

a.

Abhidharma, Abhidhammo: 20, 44, 62, 102, 103, 171.
Abstraktion: s. ekaggatā.
Airavatī: 92.
Açoka, Asoko: XI; -hain: 103.
Açvagupta, Assagutto: 100, 101, 102, 103, 121, 172.
adhvan, addhā: 144, 145.
Afganistan: s. Arachosien.
Agathokles: XIV.
ahiṁsā: 164.
ākāça, ākāso: 137.
Akesines: VIII, IX.
Akrobat (Gleichnis): 25.
Āḷāra Kālāmo (P.), Ārāḍa Kālāma (S.): 155.
Alasanda: s. Alexandreia.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Alexander: VII, X, XIX, XXII.
Alexandreia: 87, 165.
Allerfeinstes: 90.
Amt (Vergleich): 67.
Ānanda Metteyya: 167.
anāgāmin, anāgāmī: 133, 134, 140, 172.
Anāthapiṇḍika, -ko: 119.
anātman, anattā: 11 fg., 19, 20, 33, 39, 40, 41, 42, 134, 135, 145, 147, 157, 171.
anga, angaṃ (neun): 5, 132.
Anguttara-Nikāya: 167.
anitya, aniccaṃ: 33, 39, 40, 41, 42, 103, 167, 171.
Ansicht, falsche: s. moha.
Anstrengung: 109.
Antiocheia in Syrien: X.
Antiochos I. Soter: XI.
Antiochos II. Theos: XII.
Antiochos III. der Große: XII.
anupādisesa-nibbānaṃ (P): 153; s. auch parinirvāṇa.
apāya, -o: 150, 162, 166, 171.
Apollodotos: XIV, XV.
apuṇya, apuññaṃ: 89, 168.
Arachosien: VIII, IX, X, XII, XIII, XIV.
Areia: XIII.
arhat, arahā: 132, 140, 145, 153.
Aristoteles: 167.
Arithmetik: 3, 65.
Armausstrecken (Vergleich): 87.
arūpa-brahma-loka, -o: 164, 167.
Arsakes Teridates: XII.
Arzt (Vergleich): 41, 113.
asaṃprajñāta-samādhi (m., S.): 155.
Asoko: s. Açoka.
āsrava, āsavo: 155.
Assagutto: s. Açvagupta.
Atem: 20, 116.
ātmavāda, attavādo: 171.
ātman, attā: 135, 137, 153, 155 fg.
Attribute, drei: s. trilakshaṇa.
Aufmerksamkeit: s. manasikāra.
Auge der Wahrheit: s. dharmacakshus.
Ausdauer: s. vīrya.
Auswendiglernen: 171.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

avacara: 164.
avidyā, avijjā: 52, 55, 147, 148, 149.
Āyupāla, -o: XXV, XXXI, XXXII, 104, 122, 172.
āyushmat, āyasmā: 134.

b.

Baktra: VII, XII.
Baktrien: VII, VIII, XII, XIII, XIV, XXII.
bala, balaṃ (fünf): 139.
Baum (Vergleich): 152.
Beamte, der heuchlerische (Vergleich): 50.
Belutschistan: VIII.
Berater (Vergleich): 31.
Berührung: s. sparça.
Beschwörung: 4.
Bewußtseinsakt, letzter: 37.
Bewußtseinsunendlichkeit: 167.
bhava, bhavo: 52, 56, 79, 147.
Blindheit, angeborene: 151.
Bodensenkung (Vergleich): 63, 64.
Bodhi-Baum: 113.
Böses: s. apuṇya.
bojjhanga: s. sambodhyanga.
Buddha, Buddho: XXI, 4, 5, 16, 22, 25, 31, 78, 81, 84, 89, 99, 111, 113, 119 fg., 131, 135, 154.
Buddha-Kalpa (S.): 170.
Buddha Kaçyapa, Kassapo: 99.
Buddha-Religion: 5, 25.
Buddhas, frühere: 170.
buddhi (f.): 113, 155 fg.
Buddhistische Mission: XI, 152.
brahma-cārin (S.): 113.
brahman, brahmā: 6, 113, 166.
brahman (n., S.): XVIII, 153, 155 fg., 157.
Brahmajāla-Sutta: 157.
brahma-loka, -o: 87, 115, 133, 134, 148, 164 fg.
Brāhmane: XXV, XXX, XXXI, 101, 102, 120.
Brahman-Welt: s. brahma-loka.
Brandstifter, der fahrlässige (Vergleich): 46, 47.
Brennglas (Vergleich): 58.
Briefschreiben (Vergleich): 40.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Brücke (Vergleich): 142.
Brunnenbau (Vergleich): 109.

c.

cakravāla, cakkavāḷaṃ: 166.
cakshur-vijñāna, cakkhu-viññāṇaṃ: 53, 56, 62, 63 fg., 66, 148.
Candragupta: IX, X.
cetanā (f.): 62, 66, 68, 71, 72, 92.
cetas, ceto (n.): 155, 165.
ceto-vasi-ppatto (P.): 87.
Ceylon: XI, XXIV, XXXII, XXXIII.
China: XIII, XXII, XXIV.
citta, cittaṃ: 25, 26, 27, 92, 114, 137, 154, 155 fg., 158.
Cunningham: XV.
Cymbeln (Vergleich): 67.

d.

Dabba (P.): 160.
Dachsparren (Vergleich): 32.
Dahlke, Paul: 146.
Dahlmann, Joseph: XXI, 155.
Danksagen: 171.
Dauerlosigkeit: s. anitya.
Demetrios: XII fg., XIV, XV, XXII.
Denkbewußtsein: s. mano-vijñāna.
Denken: s. citta, cetana.
Denken, ernstes: s. smṛti. id. , scharfes: s. manasikāra.
Denkkraft: s. manas.
dhamma-cakkhu: s. dharma-cakshus.
dhamma-karaka (P.): 109.
Dhammapadaṃ: XXXIII.
Dhammarakkhita (P.): 103.
Dhammasangaṇi: 135.
dharma, dhammo: XXII, 82, 84, 90, 100, 103, 104, 111, 115, 122, 134, 135, 136, 141, 144; s. auch nächst.
dharmāḥ, dhammā (Plural des vor.): 54, 72, 90, 91; s. auch dharma.
dhātu (m. u. f.): 164.
dhyāna, jhānaṃ: 140, 155; vgl. samāpatti.
Diodotos: XII.
Dionysios: XV.
Dispositionen: s. saṃskāra.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Drangiane: VIII.
Dreiunddreißig, Himmel der: XIX, 100 fg., 164, 170.
duḥkha, dukkham: 21, 33, 39, 40, 41, 42, 43, 51, 52, 56, 79, 171.
Durst: s. tṛshṇā.

e.

Edelstein (Vergleich): 26.
Eierlegen (id.): 50, 53.
Eigenschaften, gute: 22, 23, 28—32.
Einheitlich Denkender: s. samāhita.
Einsicht: s. prajñā.
Eisenkugel, glühende (Vergleich): 44, 90.
ekāgratā, ekaggatā: 62.
Elefanten-Jātaka: XXV, XXXI, 120.
Elemente: 109, 135.
Empedokles: 166.
Empfängnis: 143.
Entstehens, Problem des: 35 fg.
Erde (Vergleich): 24.
Erforschen: s. vicāra.
Erkennen: s. vijñāna.
Erleuchtungen, sieben: s. sambodhy-anga.
erloschen = erlöst: s. parinibbuto.
erlöschen = erlöst werden: s. parinibbayati.
Erwachen, großes (mahābodhi, f.): 113.
Erweckung: s. bodhi.
Eudemos: IX.
Eukratides: XIII, XIV, XV, XXII.
Euthydemeia: s. Çākala.
Euthydemos: XII.

f.

fein und grob: 90, 169.
Fehler (Sünden): s. kleça.
fehlgehen: 38 fg.
Feldherr (Vergleich): 32.
Felsblock (id.): 87, 109.
Fenster (id.): 60, 61.
Feuer (id.): 153 fg.
Feuerlöschen (id.): 40.
Feuersbrunst (id.): 82.
Feuerzeug (id.): 58.
Flamme (id.): 36, 80, 82, 141.
Forschen: s. vicāra.
Frauen: 149.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Freier, der falsche (Vergleich): 48.
Frucht (id.): 43, 77, 78, 81, 152.

g.

Ganges (ind. Gangā, f.): 92, 99, IX, XVI, XXXIII.
Garbe, Professor: IV, XVI, XX, XXIII, XXVII, XXIX, 138, 165.
Gautama, Gotamo: 131.
Geburt: s. jāti.
Gedächtnis (smṛti, sati): 114, 115.
Gedankenschnelle (Vergleich): 87, 88; vgl. 100, 104.
Gedrosien: VIII, X.
Gefühl: s. vedana.
Geist: s. prajñā.
Geistig-leibliches Wesen: s. nāmarūpa.
Geist und Stoff: 169.
Gehör: 54.
Gemeinsinn: s. jīvitindriyam.
Gersteschnitter: 23.
Gesichtssinn: 53.
Gesinnung: 168.
Gespenst: 150.
Gewohnheit (Vergleich): 65.
Ghṛta (S.): 143.
Gieriger (sarāga, -o): 84, 85.
Gierloser (vītarāga, -o): 84, 85.
Griechen: VII fg., XVII, XXI, XXII, 3, 6, 15, 131.
Griechische Kultur: XVIII, XXI fg.
id. Namen: 138.
id. Philosophie: XXI, 166.
Glaube: s. çraddha.
Godāvarī: XI.
Goldkörner (Vergleich): 169.
Gotamo: s. Gautama.
Götter: 104, 133, 167, 172; vgl. Himmelswelt.
Götterdasein: 7, 167.
Gudjerat: XII, XVI.
Gutes: s. puṇya.
Gutschmid, Alfred von: IV, X, XII, XVI, XXII.

h.

Haarsträuben: 133.
Haften (an der Welt): 21, 22.
Hausbau (Vergleich): 57.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Heiligkeit, Kennzeichen der: s. bodhy-anga.
Heliokles: XIII, XV.
Hellenistische Philosophie: XXI.
Hermaios: XV, XVII.
Herodotos: XXI.
Herz: s. citta.
Himālaya: VIII, XI, XVII, 100, 101, 111.
Himmelswelt: 67, 69, 86, 99, 101, 150; vgl. Rūpa- und Arūpa-Brahmaloka.
Hīnayāna: XXXIV.
Hindernis: s. nīvaraṇam.
Hölle: 68, 69, 86.
Höllenbewohner: 150.
Höllenfeuer: 109.
Honigfaß (Vergleich): 62.
Hülfstruppen (id.): 28.
Hume: 138.
Hyphasis: VIII.

i.

iddhimā (P.): s. ṛddhimat.
Individualität: 145, 157, 160; vgl. nāma-rūpa.
Indus: VIII, IX, XIII, XIV, XVI, 165.
īçvara, issaro: 155 fg.

j.

Jacobi, Professor: 163.
Jainas: 163, 168.
Jambudvīpa (S.): 87.
jāti (f.): 52, 56, 79, 141.
Jeta-Hain: 119.
jīva, jīvo: 59 fg., 90, 91.
jīvitindriyaṃ (P.): 62.
jñāna, ñāṇam: 38.
Johannes-Evangelium: 151, 152.

k.

Kabul-Fluß: VII, VIII, XIV, XVII.
Kajangala: 101.
Kalasi: 88, 165.
kalpa, kappo: 89, 166, 167, 170.
kāma-loka, -o: 164, 165, 170.
Karātschi: 165.
karman, kammaṃ: XIX, 45 fg. 67, 68, 77, 78, 81, 86, 101, 109, 133, 134, 136, 144, 147, 149, 150, 151, 152, 162, 168, 170, 171.
Kaschmir: XI, 88, 121.
Kasuist: 4.
Kausalnexus: s. pratītya-samutpāda.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

kleça, kileso: 22, 23, 26, 33, 34, 40, 41, 42, 139.
Knochen (Vergleich): 109.
Knochen, riesige: 115 fg.
Koch (Vergleich): 71.
Königsgaben: 93.
Konzentration: s. samādhi.
Körbe, drei: s. Piṭaka.
Kornboden (Vergl): 38.
Körperlichkeit: s. rūpa.
Körperpflege: 83 fg.
Kosmologie, buddhistische: 109, 164, 165, 166.
Kräfte, die fünf moralischen: s. pañcindriyaṃ.
Kräfte, magische: s. ṛddhimat.
Kreis (Vergleich): 53.
Kreislauf des Lebens: s. saṃsāra.
Krieger (Vergleich): 41, 42.
Kriegskunst: 4.
Kuhhirt (Vergleich): 104.
Kupferkessel (id.): 70.
Kujula-Kaso: XVII fg.
Künste: 132.

l.

Laienbruder: 139.
Lampe (Vergleich): 33, 36, 39, 80.
Lebensführung, rechte: s. çīla.
Lebensprinzip: s. jīva.
Leiden: s. duḥkha.
Leidensbaum: 56.
Leidenschaft, dreifache: 84.
Leidensmasse: 79.
lokakkhāyikā (P.): 132.
Löscheimer (Vergleich): 40.
Lotusblumen (id.): 89, 113.
Löwe (id.): 94.

m.

mahābodhi (f., „großes Erwachen"): 113.
Mahābrahman, -mā: 164.
Mahākalpa, -kappo: 166.
Mahānidāna-Suttaṃ (P.): 148.
Mahāsena, -o: XXVI, XXXI, 100 fg.
Mahāvaggo (P.): 162
Mahāyāna (n.): XXXIV.
Mahī: 92.
Maitrāyaṇa - Upanishad: 154.
Maitreyī-Upanishad: 154, 155.
Majjhima - Nikāyo (P.): 152, 155, 157 fg., 162 fg., 164.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Makkhali-Gosālo (P.): XXVI.
manas, mano (n.): 54, 137, 146, 150, 151, 155 fg.
mānasa, -am: 23.
manasikāra, -o: 22, 23, 62, 139.
Mango-Dieb (Vergleich): 45, 46.
mano-vijñāna, viññāṇam: 54, 63 fg., 66.
Margiane: XII.
Mathurā: XVI.
Maurya-Dynastie: X fg.
māyā: 137.
Medizin: 3.
Menandros: XIV fg., XIX, XXII, XXIV, XXXIII fg., 3 fg., 172.
mettam: s. maitrya.
Milch (Vergleich): 37, 49.
Mithridates, Partherkönig: XIII.
Mittelland (madhya-deça): XVII.
moha, -o: 39.
muddā (P.): 132.
Musik: 3.
Mutterleib: 148.
mahābhūtāni: 135.
magische Kräfte habend: s. ṛddhimat.

n.

Nāgasena: 4 fg.
nāma-rūpa, -am: 45 fg., 50, 52, 81, 144, 146, 148, 152, 165.
Neun Teile (anga) der Buddha-Lehre: 5.
Nicht-Ich oder Nicht-Selbst, Lehre vom: 11 fg., 19, 20; vergl. anātman.
Nichtsheit, Sphäre der: 167.
nidāna: s. pratītya-samutpāda nirodha, -o: 152.
nirvāṇa, nibbānam (mit vierfacher Bedeutung: 1. das Erlöschen der Leidenschaften in der *mahābodhi;* 2. der diesem folgende Zustand unerschütterlicher Ruhe; 3. das Erlöschen des Lebens ohne Möglichkeit der Wiedergeburt, 4. — — —): XVIII, 5, 12, 78, 79, 81, 82, 99, 109,

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

110, 122, 133, 134, 135, 140, 141, 144, 145, 153 fg., 162, 170, 172; vgl. auch parinirvāṇa (= nirvāṇa im dritten und vierten Sinne).
nīvaraṇam (P.): 25, 26, 140.
Nṛsiṃhôttaratāpinī - Upanishad: 153.
Nyāya: 3.

o.

Objektiv - subjektive Existenz: 169.
Oldenberg, Professor: 134, 143, 148, 155.
Opfer (symbolisch): 167.
Ozean (Gleichnis): 111, 116.

p.

pañcindriyaṃ (P.): 25 bis 33, 40, 41, 42.
pāramī (P.): 133.
pariṇāma-vāda: 145.
parinibbānaṃ: s. parinirvāṇa.
parinibbā[ya]ti (P.): 21, 51, 81, 82, 101, 167.
parinirvāṇa, parinibbānaṃ: 21, 81, 82, 100, 120, 139, 143, 144, 145, **153 fg.**, 155, 160.
Paropanisadenland: VIII, X.
Parther: XII, XIII, XIV, XVII.
Parthien: XII.
paṭicca: s. pratītya.
Pāṭaliputra (Patna): IX, X, XI, XVI, 103.
patisaṃbhidā (P.): 132.
Pendjab: XII, XIII, XIV, XVII.
Person, Persönlichkeit: s. pudgala.
Pflanzenwuchs (Gleichnis): 57.
Pflanzen, Bewußtsein der: 164.
Pfosten (Gleichnis): 28.
Pfungst, Dr. A.: XX.
Phantasiebild: s. dharmāḥ.
Philosophische Systeme: 139.
piṭaka, piṭakaṃ, piṭako: 103, 138, 139.
Platon: 167.
Plutarchos: XVI, XX.
Poesielehrer (Vergl.): 80.
Poetik: 4.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Poros (Paurava): VII, IX.
pradhāna (n., S.): 145.
prajñā, paññā: 22 fg., 32, 38, 39 fg., 40 fg., 90, 91, 114, 169, 170.
prakṛti (f., S.): 154.
pratītya, paṭicca: 135, 159.
pratītya-samutpada, paṭicca-samāpatti: 24.
samuppādo: 52 fg., 56, 62, 79, 138, 145, 146, **147**, 149, 152, 155.
Prinzip, erkennendes: s. vedagū.
Prophetie: 4.
pudgala, puggalo: 11 fg., 134, 135.
Pūraṇa-Kassapo (P.): XXVI.
Purāṇen: 3.
Punkt, äußerster: 52, 53, 54, 55.
punya, puññam: 89.
purusha, puriso: 153, 154, 155 fg.

r.

Raum: 169.
Raumunendlichkeit, Sphäre der: 167.
Raupe: 142.
ṛddhimat, iddhimā: 87, 115.
Regenzeit: 102, 171.
Religionsbeflissener: s. yogâvacaro.
Rhys Davids, Professor: III, IV, XX, XXIX, 140, 142, 149, 151, 152, 165, 169, 170, 171, 172.
Ried, Bündel: 146.
Rohana, -o: 101, 102, 121.
rūpa, rūpam: 13, 146, 149, 151; vgl. rūpa-skandha.
rūpa-brahma-loka, -o: 164.
rūpa-skandha, rūpa-kkhandho: 135, 141; vgl. rūpa.

ç.

Çabdakalpadruma: 152.
Çākala, Sāgalam; Çākalā, Sāgalā; griech.: Sangala, Euthydemeia: VIII, XIII, XIV, XXIV, XXV, XXXIII, 3, 165.
Çakra, Sakko, = Pudra: 100.
Çākyaputra, Sakkaputto: 22.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Çāriputra, Sāriputto: 43.
çīla, sīlaṃ: 23 fg.
çilpa, sippaṃ: 132.
çraddhā, saddhā: 23, 25 fg., 40 fg., 140.
çramaṇa, samaṇo: 3, 104, 131, 132.
Çrāvastī, Sāvatthī: 119.
Çvetāçvatara-Upanishad: 153.

s.

Saat (Vergleich): 112.
sakal'ādeça (S.): 159.
Sāketa, -aṃ, = Ayodtyā: XVI.
Sakka: s. Çakra.
sakṛd-āgāmin, sakad-āgāmī: 140.
Sallet, A. v.: IV.
Salz (Vergleich): 72, 151.
samādhi (m.): 23, 31 fg., 40, 41, 42, 140, 165.
samāhita, -o: 89.
sambodhyanga, sambojjhangaṃ: 139, 172.
Samen (Vergleich): 77, 78.
Samenkorn (id.): 53, 55.
saṃjñā, saññā: 13, 62, 66, 68, 71, 72, 92, 136, 169.
Sāṃkhya od. Sānkhya (n., S.): 3, 145, 146.
Sāṃkhya-Yoya (n., S.): 157.
sammā-sambuddho (P.): 131.
saṃsāra, -o: 78, 85, 147.
saṃskāra, sankharo: 13, 20, 52, 56 fg., 134, 136, 138, 141, 144, 147, 149, 152, 161, 169.
samyak-sambuddha, sammā-sambuddho: 131.
Saṃyutta-Nikāyo: 138, 139, 140, 148.
saṃyojana, sañño janaṃ: 171.
sandahati (P.): 141, 142.
Sandrakottos: s. Candragupta.
Sangala: s. Çākala.
Sankheyya-Einsiedelei: XXIV, XXXI, XXXII, 4, 6.
saññāvedayita-nirodto (P. 155.
santati (f.): 141.
Sarabhū (P.); s.: Çarabhū: 92.
Sāriputta: s. Çāriputra.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

sa[v]upādisesa-nibbānam: 153.
Schachspiel: 132.
Schatten (Vergleich): 81, 88, 89.
Schatzmeister (id.): 29, 30, 68, 169.
Schauen: s. vipassanā.
Schmiedefeuer (Vergleich): 161.
Schnarchen (id.): 116.
Schneeball (id.): 44.
Schnitter (id.): 23.
Schopenhauer: 134, 136.
Schrader, Dr. F. Otto: 139, 154, 159, 166, 168.
Schuld: s. apunya.
Schwert in der Scheide (Vergleich): 115.
Schwungseil (Vergleich): 142.
Sechssinnensitz: s. shad-āyatana.
Seele: 20; vgl. jīva.
Seelenruhe: 84.
Seelenwanderung: XVIII, XIX, 80; vgl. Wiederverkörperung, samsāra.
Sehbewußtsein: s. cakshur vipñāna.
Selbst: s. ātman.
Seleukos Kallinikos: XII.
Seleukos Nikator: X.
Seleukeia am Tigris: X.
Sénart, E.: 155.
shad-āyatana, sal-āyatanam: 52, 144, 146, 148, 149, 152.
Sinne, fünf: 69, 70, 72, 77, 79.
Sinne, sechs: 53, 54, 60 fg., 123, 144, 150.
Sinne, allgemein: 149, 150, 151.
skandha, khandho: 13, 15, 16, 55, 135, 137, 141, 147, 149, 153, 159 fg., 169.
Skythen (Śakāh, Sakā), XVII.
smrti, sati (f.): 23, 29 fg., 40, 41, 42, 140, 144.
Sogdiane: XII, XIII.
Sokrates: 167.
Söldner (Vergleich): 43.
Sophist: 4.
srot'āpatti sot'āpatti (f.): 103, 121.
srot'āpanna, sot'āpanno: 140.
sparça, phasso: 52, 53, 54, 56, 62, 66 fg., 71, 72, 92, 147, 148.
Spiegel (Vergleich): 59.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Spence Hardy, R.: 166.
Spiegelbild (Vergleich): 16.
Sse: XVIII.
Stadtbefestigung (Vergleich): 115.
Städtebauer (id.): 24.
Stadtwächter (id.): 69, 169.
Stein (Vergleich): 86.
Sterben: 22, 86, 152.
Sterbestunde: 22, 86.
sthavira, thero: 133.
Stoa: XXI.
Stoff und Geist: 169.
Stoffwechsel: 134.
Straton I. u. II.: XIV, XV.
Strombeschreitung: s. srot'āpatti.
Sünden, die fünf schwersten (pañc-ânantariyam kammam): 12.
Sūtrakṛtânga (n., S.): 163, 168.
Sutta-Nipāto: 145, 155, 161.
Sympathie-Übung: 157fg.

t.

taṇhā: s. tṛshṇā.
Taxila: s. Takshaçilā.
tat tvam asi: 157.
Teilung des Feinsten: 90.
thero: s. sthavira.
Tier, Unterschied vom Menschen: 22.
tilakkhaṇam: s. trilakshaṇa.
Tod: 147.
Ton (Vergleich): 141.
Töpfer (id.): 57.
Tor (id.): 60, 64.
Trachten: s. cetanā.
Tränen: 84.
Trenckner, V.: XX, 172.
trilakshaṇa, tilakkhaṇam: 134, 141, 147.
tṛshṇā, taṇhā: 52, 54, 56, 79, 147, 148, 149, 160.
Trunk (Vergleich): 68, 69.
Tshang-kien: XXII.

u.

Überlegen: s. vitarka.
Überschwemmung (Vergleich): 27.
Übung (id.): 65.
Udānam: 155, 158, 160.
Uddaka-Rāmaputta: 155.
Ūhā: 111.
Unlustgefühl: 42, 43.
Unvergängliches: 135.
Unwissenheit: s. avidyā.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

unwissentlich sündigen: 89, 90, 168.
upādāna, -am: 22, 49, 52, 56, 79, 143, 147, 149, 153, 160.
Upanishaden: 153, 154, 156 fg., 162.
upāsaka, -o: 20.
Urkundenlehre: 4.
Urmaterie: 145.
Uttarakuru: 115.

v.

Vaccha (P.; S.: Vatsa): 158 fg.
Vaiçeshika (n., S.): 3.
Vajirā, Nonne: 16.
vāsanā: 136.
Vattaniya-Einsiedelei: 102, 121.
Vāyu-Purāṇa (n., S.): XIV, XV.
vedagū (P.): 59, 111.
vedanā: 13, 43 fg., 52, 54, 56, 62, 66, 67, 71, 72, 92, 135, 136, 144, 147, 148.
Vedānta: 137, 157.
Veden: 3.
Vedische Götter: 164, 170; vgl. Dreiunddreißig, Himmel der.
Vegetarismus: 162 fg.
Verantwortlichkeit: 45 fg., 112.
Verbrecher: 89.
Verdienst: s. puṇya.
Vergänglichkeit: s. anitya.
Vergebung der Sünden: 166.
Verlangen nach Dasein: s. Wille u. upādāna.
Verlöbnis und Ehe (Vergleich): 48.
Vernunft: s. jñāna.
Verstand: s. mānasa.
vicāra, -o: 66, 70, 71, 72.

w.

Wahn: s. moha.
Wagen (Vergleich): 14.
Wahrheiten, die vier heiligen: 33, 140.
Wahrnehmung: s. saṃjñā.
Wasserschöpfen (Vergl.): 92.
Watanabe, Kaikioku: IV.
Weber, A.: 131.
Weihe, höhere (upasampadā): 102, 113.
Weltsystem: 165 fg.; vgl. cakravāla.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Weltwächter, die vier: 6, 179.
Wen-tschung: XVII.
Werden: s. bhava.
Werdens, Problem des: 35 fg., 141, 148, 157.
Werk: s. karman.
Wesenlosigkeit: s. anātman.
Widder (Vergleich): 66.
Wiederverkörperung: XVIII, XIX, 22, 37 fg., 42, 45 fg., 49, 51, 80, 85, 86, 99, 101, 112, 141, 142, 144, 150, 152, 158 fg.
Wille zum Leben (Schopenhauer: 135.
Wissenschaften: 132.
wissentlich sündigen: 89, 90.
Wollen: s. cetanā.
Wunde (Vergleich): 83, 84.

x.

Xenophon: 167.

y.

Yājñavalkya: 157.
Yamunā: 92.
Yoga (m., S.; P. yogo nicht = Yoga-Praxis im allgemeinen): 3, 116, 154 fg.; vgl. dhyāna und samāpatti.
yogâvacaro (P.) = dessen Element (oder Sphäre) der Yoga (im weiteren Sinne) ist, ein Religionsbeflissener: 23 und sonst vielfach.
yonaka, -o: 131.
yoni (f.): 154.
Yue-tshi: XIII, XIV, XVII.

z.

Zahl: 16, 123.
Zauberei: 4.
Zeit: 51, 52, 53, 144, 145, 148, 157.
Zeugung: 148.
Zoilos: XIV, XV.
Zucker (Vergleich): 151.
Zuckerdieb (id.): 46.
Zweck des Mönchtums; 21, 115.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Berichtigungen und Zusätze.

(Adyar, Madras, Juli 1906.)

Seite X Zeile 11: lies Seleukeia.

„ „ „ 12: „ Antiocheia.

„ XV Anm. †: Die Lesart „König der Könige" ist vor kurzem von Professor Rapson als irrig erwiesen worden.

Seite XVIII Zeile 7: lies: das fast so groß und stärker bevölkert ist als.

Seite 11 fg. u. S. 59—62: Eine entzückend naive Bestätigung der buddhistischen Lehre, daß keine Notwendigkeit zur Annahme einer besonderen Individualseele vorliege, bietet Aitareya-Upanishad I, 3. Der Ātman sagt dort, nachdem er nach und nach den Menschen geschaffen und mit Organen ausgestattet hat: „Wenn durch die Rede gesprochen, ... durch das Auge gesehen . . . ., durch das Manas gedacht . . . . wird, — wer bin denn ich?" — und fährt in den Menschen ein, um einige Funktionen des Manas zu übernehmen.

Zu S. 12/13: Wallesers Vorschlag, die Interpunktion so zu ändern, „daß ersichtlich ist, daß Nāgasena die Fragen stellt, der König sie beantwortet" („weder Rhys Davids noch Warren

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

haben in ihren Übersetzungen dieses offenkundige Versehen richtig gestellt"), ist nur durch mangelhafte Kenntnis des Pāli erklärlich.

Zu S. 23/24: Die *indriya-bala* sind nur die höheren Funktionen der *pañc-indriya*. Der „Pfad" ist natürlich der heilige achtfache Pfad. Die „rechte Anstrengung" (*samyak-pradhāna, samma-ppadhānaṃ*) ist vierfach: Verhinderung zukünftiger, Unterdrückung gegenwärtiger böser Neigungen; Vorbereitung zukünftiger, Pflege gegenwärtiger guter Neigungen. Die vier Bedingungen der (durch das niedrigste Dhyāna zu erreichenden) Fähigkeit des magischen Wirkens *(rddhi-pāda, iddhi-pādo)* sind: Wille, Kraft und Anstrengung, Beherrschung des Manas, tiefes Nachdenken. Die acht Befreiungen *(vimoksha, vimokkho)* sind Zustände des (höheren) Yoga. Die acht Erlangungen *(samāpatti)* sind durch die vier Dhyānas und die Grade des höheren Yoga (mit Ausnahme des höchsten: *saññāvedayita-nirodho)* herbeigeführte psychische Zustände.

Seite 66 Zeile 8 von unten: streiche 101.

„ 67 „ 5 „ „ : statt einer lies eine.

„ 69 „ 13: lies Himmelswelt[118].

„ 70 „ 8 von unten: lies Durchdreschen[125].

„ 77 „ 2: lies fünf[129].

„ 77. „Viertes Kapitel". In der Kapitelzählung werden Buch II und Buch III als Einheit betrachtet. Dies spricht gleichfalls für meine S. XXVIII ausgesprochene Annahme, daß Buch III ursprünglich nur als eine Fortsetzung von Buch II

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

zwischen Buch I und den alten Schluß (III, 7, 17 und 18) eingeschoben worden ist.

Seite 82. Mit „Aber in dem Körper seiner Lehre" etc. vergleiche die Worte des sterbenden Buddha an Ānanda (Mahāparinibbāna-Sutta VI, 1): „Es möchte sein, Ānanda, daß euch dieser Gedanke käme: ‚Vergangen ist des Meisters Wort; wir haben keinen Meister mehr'. Aber so, Ānanda, dürft ihr es nicht ansehen. Die Lehre und die Vorschriften, die ich euch gelehrt und verkündet habe, die werden durch mein Dahinscheiden euer Meister."

Seite 87, Zeile 12 und 14 von unten: lies Alexandreia.

Zu S. 89/90 und Anm. 153. Ich bin darauf aufmerksam gemacht worden, daß unter dem „Wissenden" *(jānanto)* offenbar derjenige zu verstehen sei, der das höhere Wissen hat, der buddhistische Arhat. Aber diese Annahme verbietet sich deshalb, weil nicht gefragt ist: „Wer wird sich verbrennen und wer nicht?" sondern: „Wer wird sich mehr verbrennen?" Der über Gut und Böse Stehende verbrennt sich überhaupt nicht, wenn er kraft seiner höheren Einsicht eine Handlung als notwendig erkennt und ausführt, die in der Welt als „böse" gilt. Er kann sich nicht verbrennen, weil er kein Karman mehr erzeugt, weder gutes noch böses. Er packt die Schlange so an, daß sie ihn nicht beißen kann, während der Unwissende sie für einen Strick oder dergleichen hält und gebissen wird.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Um unseren Abschnitt zu verstehen, muß man sich zunächst klar machen, daß die fraglichen Wörter *(jānanto, ajānanto)* nicht, wie der König es anfangs tut, als „absichtlich" und „unabsichtlich" verstanden werden dürfen, weil wer das Böse um des Bösen willen, aus Schadenfreude etc. tut, als Diener Māras, des Satans, d. h. als völlig verworfen gilt, und weil andererseits das unbeabsichtigte Töten etc. im Buddhismus überhaupt nicht als Sünde gerechnet wird. Der wissentlich Sündigende ist also in unserer Stelle notwendig zugleich der unabsichtlich Sündigende. Gemeint ist der gläubige Buddhist, der in *taṇhā*, der Leidenschaft, die Wurzel alles Bösen erkannt und den Vernichtungskampf gegen sie aufgenommen hat. Ein solcher kann sich nur gegen seine Absicht gelegentlich zum Bösen fortreißen lassen; er billigt seine Tat nicht einen Augenblick, und deshalb kann sie ihn moralisch nur wenig und für kurze Zeit affizieren, d. h. das durch sie erzeugte Karman gleicht (wie die Ajñānikas sich ausdrücken) einer Staubschicht auf einer trockenen weißen Mauer: durch den Wind der nächsten besten guten Absicht *(çubhâdhyavasāya)* wird es gleichsam fortgeblasen. Dem unwissenden Manne hingegen fehlt das die Balance wiederherstellende Gegengewicht des Buddha-Dharma, und daher muß bei ihm durch jede selbstische Tat die Herrschaft der *taṇhā*, d. h. des Bösen, wachsen. Vgl. im

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Majjhima-Nikāya das Bild von dem Aussätzigen, der immer häufiger an den glühenden Kohlen Linderung sucht und dadurch sein Leiden — mit *tanhā* verglichen! — immer mehr verschlimmert.

Buddhas Lehre befindet sich hier in genauer Übereinstimmung mit der der erwähnten Ajñānikas, die (schon vor Buddha) lehrten, daß, ob eine Handlung ungünstiges Karman *(açubha-karman)* und durch dieses eine „heftige Reife" *(dāruṇa-vipāka)* erzeuge, lediglich abhänge von der „Verbohrtheit des Willens" *(manaso'bhiniveça)* und der „Beflecktheit des Geistes" *(citta-kālushya)*, aus der sie hervorgeht.

Besonders aber verdient ein jinistischer Text hier beachtet zu werden, da er ganz wie ein Kommentar zu unserer Stelle klingt:

„Wo das wahre Wissen herrscht, da findet, wenn auch irgendwie infolge eines bösen Karmans (oder Neigung, Irrtums) eine Betätigung im Nichtzutuenden (= Bösen) entsteht, dennoch keine heftige Umwandlung *(tīvra-pariṇāma)* statt, weil durch die Kraft des Wissens jeden Augenblick der Abscheu gegenwärtig ist. Es verhält sich damit so: gleichwie irgend ein Mensch infolge des verwerflichen Befehles eines Königs oder dgl. eine vergiftete Speise wohlwissend [was er tut] und furchterfüllten Herzens genießt — gerade so ist das Herz des Rechtgläubigen *(samyag-jñānī*, „richtig Erkennenden"), auch

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

wenn er infolge eines bösen Karmans Nichtzutuendes tut, erfüllt von der Furcht vor den Leiden des Saṃsāra und keineswegs sorglos. Der Zustand des von Furcht vor den Gefahren des Saṃsāra Erfüllten wird Abscheu *(saṃvega)* genannt. Also durch die Macht des Abscheues findet keine heftige Umwandlung statt" (Malayagiri, Nandī-Ṭīkā).

Was endlich das Ergreifen der rotglühenden Feuerkugel betrifft, so ist hier *jānanto* gleichfalls, was philologisch durchaus zulässig (Glauben und Wissen wurden in Indien niemals, wie bei uns, als getrennte Dinge betrachtet), durch „als ein rechtgläubiger, religiöser Mensch" zu interpretieren. Ein solcher brennt sich nicht, weil er überzeugt ist, daß er sich nicht brennen kann (wobei allerdings Voraussetzung ist, daß das betreffende Material einen bestimmten hohen Grad der Erhitzung erreicht hat). Es sei hier an die Feuerordeale erinnert, die bei uns noch vor nicht langer Zeit im Schwunge waren und in Indien noch heute üblich sind, sowie an das höchst merkwürdige Barfuß-Wandeln über glühende Kohlen, wie es zu Ehren der Draupadī einmal jährlich an gewissen Plätzen veranstaltet wird (ich selbst war kürzlich Augenzeuge eines solchen Schauspiels).

Zu S. 146 u. 147. *Nāma-rūpa* als *prapañca* zu verstehen, wie es Professor Walleser tut (Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus, S. 52), ist, wie leicht einzusehen, völlig

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

unbuddhistisch, während Rhys Davids' (S. 62, ibid., als irrtümlich abgelehnte) Erklärung von *nāma-rūpa* als „that union of qualities that make a person" entschieden Beachtung verdient. Auch *vijñāna* und überhaupt der ganze Pratītya-samutpāda werden von Walleser durch den Scheinwerfer der deutschen spekulativen Erkenntnistheorie in ein verkehrtes Licht gesetzt. Wie weit Walleser davon entfernt ist, die Person und Lehre des Buddha, über die er vom vornehmen Standpunkte des modernen Philosophen und mit ungenügender Kenntnis der indischen Sprachen*) seine Urteile fällt, in ihrer Tiefe erfaßt zu haben, kann man u. a. aus folgender Stelle ersehen (S. 73): „Nichts ist geeigneter, die Anhänglichkeit an das eigene liebe Ich radikal zu zerstören, als die innere Überzeugung, daß das Ich nur eine Fiktion, ein imaginäres Gebilde ist. Allerdings bedeutet es einen gewaltigen Unterschied, ob man dem Ich jede transzendentale Bedeutung abspricht, wie es Buddha tut, oder ob man die individuelle Selbständigkeit des Einzel-Ich als unhaltbar nachweist, ohne die Existenz eines transzendenten Subjekts anzutasten. Praktisch äußert sich diese verschiedene Auffassung darin, daß im ersten Fall bei dem Fehlen jedes anderen Interesses,

*) Wer gewohnt ist, Sanskrit zu lesen, kann sich nicht fortwährend den Lapsus zu schulden kommen lassen, das Wort *ātman* als Neutrum zu gebrauchen.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

das als Gegengewicht in die Wagschale fallen könnte, das eigene persönliche Wohl, auf Schmerzlosigkeit gerichtet, unbedingt alles Sinnen und Trachten in Anspruch nimmt, während unter der anderen Voraussetzung die universalen Zwecke des absoluten Subjekts, soweit sie dem Individuum erkennbar sind, in den leergewordenen Raum der persönlichen Privatzwecke einströmen und ihn ausfüllen. Nur in dem letzteren Falle kann von einer wahren Sittlichkeit die Rede sein, der buddhistische Akosmismus kann es aber in ethischer Hinsicht höchstens zu einem unschädlichen Indifferentismus bringen."*) Wie schade, daß dieser Baka-Brahmā, der die „universalen Zwecke des absoluten Subjekts" kennt, nicht rechtzeitig gelebt hat, den Buddha zu belehren!

Seite 157 Anm.**): lies Sāṁkhya statt Sambkya.

Seite 160 Anm. *): lies statt 13, 31.

Zu Anm. 142 (S. 162/63). In Cullavagga VII, 3. 15 weist Buddha den Vorschlag Devadattas, u. a. den Genuß von Fisch und Fleisch den Mönchen zu verbieten, ab: „ . . . . . [Nur] für acht Monate [jährlich] ist von mir, Devadatta, das Schlafen unter Bäumen gestattet worden, und [gestattet ist von mir der Genuß von] Fisch und Fleisch, die durchaus rein sind in drei Punkten: ungesehen, ungehört, unver-

*) Kein Sperrdruck im Original.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

mutet (d. h.: der Mönch muß unbedingt sicher sein, daß der betreffende „Mord“ nicht seinetwegen begangen worden ist).“ Daß auch den Brāhmaṇen der Genuß von Fisch und Fleisch keineswegs durchaus verboten war, zeigt des Weisen Vyāsa Erklärung im zwölften Buche des Mahābhārata (Adhy. XXXVII, 21—24): „Nicht gegessen werden dürfen von einem Brāhmaṇen der Ochse, Lehm, kleine Ameisen, der Çleshmātaka-Baum (Cordia Myxa) und der Visha-Baum (Art Gummi-Baum) (21). Nicht gegessen werden dürfen von einem Brāhmaṇen Fische, die keine Schuppen haben, Schildkröten außer dem vierfüßigen Kacchapa, Frösche und Wassertiere (22), Wasserhühner, Flamingos, Suparṇas, Cakravākas, Taucherenten, Kraniche; die Krähe, der Madgu, der Geier, der Falke, die Eule (23); alle fleischfressenden Tiere mit Raubtierzähnen und alle vierfüßigen fliegenden Tiere; Tiere, die [zwei vorstehende] Seitenzähne haben und alle Tiere mit vier Zähnen (24).“ Daß diese Verse trotz der vielen Veränderungen, die das große Epos durchgemacht hat, nicht getilgt worden sind, beweist, daß noch zur Zeit der letzten Überarbeitung, also noch in nachchristlicher Zeit, der unbedingte Vegetarismus keineswegs, wie heutzutage, zur Pflicht des Brāhmaṇen gehörte.

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

LIBRARY
OF THE
BOMBAY
BRANCH
OF THE
ROYAL ASIATIC SOCIETY

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

00051715

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

NATIONAL ARCHIVES OF INDIA

Digitized with financial assistance from

on 16 November, 2018